[illegible]اله

در

برخی از مسائل الهی عامّ

از

مصنّفات

سیّد محمّد کاظم عصّار تهرانی قدّس سرّه

به اهتمام

منوچهر صدوقی سُها

تهران ۱۳۸۲

بسم الله الرحمن الرحیم

دانشگاه تهران

مرکز بین المللی گفتگوی تمدن‌ها

انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

سلسله انتشارات

همایش بین المللی قرطبه و اصفهان
دو مکتب فلسفهٔ اسلامی در شرق و غرب

اصفهان ۷-۹ اردیبهشت ماه ۱۳۸۱

(۱۰)

زیر نظر و اشراف

دکتر مهدی محقّق

رئیس هیأت مدیرهٔ انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
مدیر مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک گیل

تهران ۱۳۸۲

رساله
در
برخی از مسائل الهی عامّ

از
مصنّفات

سیّد محمّد کاظم عصّار تهرانی قدّس سرّه

به اهتمام:
منوچهر صدوقی سُها

تهران ۱۳۸۲

سلسله انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
شمارهٔ ۲۷۳

عصار، محمد کاظم، ۱۲۶۴-۱۳۵۳.
رساله در برخی از مسائل الهی عام / از مصنفات محمدکاظم عصار تهرانی؛ به اهتمام منوچهر صدوقی سها. ـ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی: دانشگاه تهران: مرکز بین المللی گفتگوی تمدنها. ۱۳۸۲.
شصت، ۹۰، ۹. ـ (همایش بین المللی قرطبه و اصفهان دو مکتب فلسفه اسلامی در شرق و غرب / زیرنظر و اشراف مهدی محقق؛ [ج] ؛ ۱۰)
(انجمن آثار و مفاخر فرهنگی؛ ۲۷۳)
ISBN : 964-7874-19-7
۲۵۰۰۰ ریال
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
این همایش در تاریخ ۷-۹ اردیبهشت ماه ۱۳۸۱ در اصفهان برگزار شده است.
۱.فلسفه اسلامی. ۲. مابعد الطبیعه. الف. صدوقی سها. منوچهر. ۱۳۲۷ - گردآورنده. ب. همایش بین المللی قرطبه و اصفهان دو مکتب فلسفه اسلامی در شرق و غرب (۱۳۸۱: اصفهان). ج. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
د. دانشگاه تهران. هـ مرکز بین المللی گفتگوی تمدنها. و. عنوان.
ز. فروست: همایش بین المللی قرطبه و اصفهان دو مکتب فلسفه اسلامی در شرق و غرب؛ ج. ۱۰.
BBR۳ / ۹هـ ۱۸۹/۱
ج. ۱۰
۱۳۸۱
کتابخانه ملی ایران ۸۲-۱۰۷۵۰م

رساله در برخی از مسائل الهی عامّ
سید محمّد کاظم عصّار تهرانی
به اهتمام: منوچهر صدوقی سُها

نمونه‌خوان و صفحه‌آرا: فاطمه بستان‌شیرین
چاپ اول، ۱۳۸۲ □ شمارگان ۳۰۰۰ نسخه
لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
فرم بندی دیجیتالی: سایت رایانه سازمان چاپ و انتشارات

دفتر مرکزی: تهران ـ خیابان ولی‌عصر ـ پل امیربهادر ـ خیابان سرگردبشیری (بوعلی) ـ شماره ۱۰۰
تلفن: ۳-۵۳۷۴۵۳۱، دورنویس: ۵۳۷۴۵۳۰
دفترفروش: خیابان انقلاب بین خیابان ابوریحان و خیابان دانشگاه ـ ساختمان فروردین ـ شمارهٔ ۱۳۰۴، طبقه چهارم ـ شماره ۱۴؛ تلفن: ۶۴۰۹۱۰۱
شابک: ۹-۸۰-۶۲۷۸-۹۶۴ ISBN : 964-7874-19-7

فهرست مطالب

فلسفه در جهان اسلام
و
ضرورت برگزاری همایش قرطبه و اصفهان

به نام خداوند جان و خرد **کزین برتر اندیشه برنگذرد**

مردم ایران زمین از دیر زمان به مباحث فلسفی و عقلی توجّه داشته و به عقل و خرد ارج می‌نهاده‌اند. کتابهایی که به زبان فارسی میانه یعنی زبان پهلوی یا پهلوانی برای ما باقی مانده و در آنها مسائل و مباحث انسان‌شناسی و خداشناسی و جهان‌شناسی مطرح گشته همچون ***دینکرت*** و ***بندهشن*** و ***شکند گمانیگ ویچار*** نمودار و نمونه‌ای از سنّت بکار بردن عقل و سود جستن از خرد است. توجّه به علم و دانش و عنایت به عقل و خرد که در نهاد نیاکان ما سرشته شده بود گاه‌گاه به وسیلهٔ مورّخان و نویسندگان اسلامی مورد ستایش قرار گرفته به ویژه آنکه آنان می‌کوشیده‌اند که سرمایه‌های معنوی و دستاوردهای علمی خود را تا آنجا که توان دارند نگاه دارند و به آیندگان خود بسپارند. مسعودی مورّخ بزرگ اسلامی در کتاب ***التنبیه والإشراف*** خود می‌گوید من در شهر اصطخر از سرزمین فارس در سال ۳۰۳ نزدِ یکی از بیوتات کهن ایرانی کتابی بزرگ دیدم که در بردارندهٔ علوم فراوانی از سرمایه‌های علمی آنان بود.او در ادامهٔ سخن خود گوید: ایرانیان سزاوارترین قومی هستند که باید از آنان علم آموخت هر چند که با گذشت زمان و حوادث روزگار اخبار آنان کهنه گردیده و مناقبشان به باد فراموشی سپرده شده و رسوم آنان بریده گشته است.

جغرافی دانان اسلامی نیز در آثار خود اشاره به این موضوع کرده‌اند:

ابن حوقل در کتاب ***صورةالأرض*** هنگام یاد کردن از اقلیم فارس از قلعةالجصّ (=دیرگچین) یاد می‌کند که زردشتیان یادگارهای علمی (= ایاذکارات) خود را در آنجا نگاه می‌داشته و علوم رفیع و منیع خود را هم در همانجا تدریس می‌کرده‌اند. و یاقوت حموی در ***معجم‌البلدان*** نیز در ذیل «ریشهر» از نواحی ارّجان فارس می‌گوید که دانشمندان آنجا کتابهای طب و نجوم و فلسفه را با خط جستق که به گشته دفتران (=گشته دبیران) معروف است می‌نویسند.

چهار طبقهٔ ممتاز مردم نزد ایرانیان باستان یعنی استاراشماران (= منجمّان)، زمیک پتمانان (= زمین پیمایان، مهندسان)، بجشکان (=پزشکان) و داناکان (= دانایان) نشانهٔ توجّه آنان به علم و معرفت و طبقهٔ اخیر یعنی دانایان همان اندیشمندان و حکیمان‌اند که در آثار اسلامی امثال و حکم و پندها و اندرزها به آنان منسوب است که فردوسی هم مکرّر اندر مکرّر می‌گوید: ز دانا شنیدم من این داستان.

وجود کلمات واصطلاحات علمی همچون توهْم،تخم (= هیولی و مادّه)، چیهر (= چهر، صورت) و گوهر (= جوهر) و همچنین کتابهایی همچون ***البزیدج فی‌المواليد*** (بزیدج = در پهلوی ویچیتک و در فارسی گزیده و در عربی المختارات)، و ***الاندرزغر فی‌المواليد*** (اندرزغر = اندرزگر) نشانهٔ جریان علمی در آن روزگار بوده است. همین جریان بود که وقتی در زمان انوشیروان ژوستی نین امپراطور روم مدارس آتن را بست، تنی چند از فیلسوفان یونانی به ایران پناهنده شدند و آنجا را مکان نعیم و جای سلامت برای خود یافتند. اینکه پیامبر اکرم(ص) سلمان فارسی را از خاندان خود به شمار آورد که ***سلمان منّا أهل البیت***. و وقتی ابتکار او را در حفر خندق (= کندک) مشاهده فرمود دست بر زانوی او زد و فرمود: **لو کان العلمُ بالثّریا لنالَه رجالٌ منْ فارس**. اگر دانش در ستارهٔ پروین بودی مردانی از ایران بدان دست یافتندی، گواهی صادق بر پیشینهٔ علم و علم‌دوستی ایرانیان باستان است.

سرمایه‌های علمی ایرانیان تا زمانهای بعد در گنج‌خانه‌ها و کتابخانه‌ها نگهداری می‌شده و مورد نسخه‌برداری و استفاده قرار می‌گرفته است. ابن طیفور در کتاب **بغداد** خود از مردی به نام عتّابی نقل می‌کند که کتابهای فارسی کتابخانه‌های مرو و نیشابور را استنساخ می‌کرده و وقتی از او پرسیدند چرا این کتابها را بازنویسی می‌کنی او پاسخ داد: «معانی و بلاغت را فقط در فارسی می‌توان یافت زبان از ماست و معانی از آنان است.» و همین امر را از زبان ابن هانی اندلسی می‌شنویم که مردی را می‌ستاید که معانی و مفاهیم ایرانی را در جامهٔ لفظ عربی حجازی عرضه می‌داشته است:

و كانَ غيرَ عجيبٍ أن يجئَ لهُ المعنى العِراقيُّ فى اللّفظِ الحجازيِّ

این عنایت و توجّه به مسائل عقلی و خردگرائی اختصاص به خواص نداشت بلکه برخی از عوام واهل حِرَف نیز خود را به بحث‌های فلسفی و کلامی مشغول می‌داشته‌اند چنانکه همین ابن حوقل می‌گوید که من در خوزستان دو حمّال را دیدم که بار سنگینی را برپشت می‌کشیدند و در آن حالت دشوار مشغول بحث و جدل در مسائل تأویل قرآن و حقائق کلام بودند.

مسلمانان در قرون اولیّه همهٔ دروازه‌های علم و دانش را بر روی خود بازکردند و آثار ملل مختلف را از زبانهای یونانی و سریانی و پهلوی و هندی به زبان عربی ترجمه کردند کتابهای مهم ارسطو همچون ***الطّبیعه*** و ***الحیوان*** و ***اخلاق نیکو ماخس*** و همچنین کتابهای افلاطون همچون **جمهوریّت** و ***طیماوس*** و ***نوامیس*** وکتابهای دیگر به زبان عربی ترجمه شد و در دسترس دانشمندان اسلامی قرار گرفت. رازی ازری و بیرونی از خوارزم و فارابی از فاراب و ابن‌سینا از بخارا برخاستند و طرحی نو برای اندیشه و تفکّر ریختند که آمیزه‌ای از اندیشه‌های گذشتگان بود.ابن‌سینا گذشته از استفاده از آنچه که مترجمان فراهم ساخته بودند میراث فکری بومی و سنّتی خود را نیز مورد استفاده و بهره‌برداری قرار داد. او در مدخل کتاب ***شفا*** صریحاً می‌گوید که مرا کتابی است که در آن فلسفه را

بنابر آنچه که در طبع است و رأی صریح آن را ایجاب می‌کند آوردم و در آن جانب شریکان این صناعت رعایت نشده و از مخالفت با آنان پرهیز نگردیده آن‌گونه که در غیر آن کتاب پرهیز شده است،این کتاب همانست که من آن را ***فی‌الفلسفة المشرقیّة*** موسوم ساخته‌ام. در مورد منطق هم می‌گوید که ما در زمان جوانی به روش اندیشه‌ای از غیر جهت یونانیان دست یافتیم که یونانیان آن را منطق می‌گویند و شاید نزد اهل مشرق نام دیگری داشته است.

ابونصر فارابی و ابوعلی ابن سینا که در فلسفه از آن دو تعبیر به «شیخین» می‌شود با آثار خود فضای علمی حوزه‌های اندیشه را دیگرگون ساختند بهمنیار بن مرزبان تلمیذ ابن‌سینا در کتاب ***تحصیل*** راه استاد خود را ادامه داد و ابوالعبّاس لوکری شاگرد بهمنیار چون تعلیمات شیخین را برای تدریس به طلّاب جوان دشوار و منغلق یافت دست به تألیف کتاب ***بیان‌الحقّ بضمان الصّدق*** یازید و بدان وسیله موجب نشر فلسفهٔ شیخین در بلاد خراسان گردید.این جریان راست و درست فلسفه در بلاد اسلامی سهم بیشتر آن نصیب ایرانیان بود. اگر بیرونی خالد بن یزید بن معاویه را نخستین فیلسوف اسلامی دانسته و یا یعقوب بن اسحق کندی فیلسوف عرب از پیشگامان فلسفه بشمار آمده در برابر متفکّران ایرانی که به صورت فیلسوف و متکلّم اندیشه‌های خود را ابراز داشتند چیزی بشمار نمی‌آید که ابن خلدون در **مقدّمهٔ خود** از آن تعبیر به «الّا فی‌القلیل النّادر» می‌کند و صراحة می‌گوید: و «**أمّا الفُرس (= ایرانیان) فکان شأن هذه العلوم العقلیّة عندهم عظیماً و نطاقها متّسعا**». و این تازه غیر از جریانهای فلسفی است که مورد پذیرش قرار نگرفت و ادامه نیافت همچون جریان فکر اتمیسم فلسفی که به وسیلهٔ ابوالعبّاس ایرانشهری نیشابوری پایه‌گذاری شد و محمّد بن زکریای رازی دنبالهٔ آن را گرفت و این همان است که ناصرخسرو از پیروان مکتب آن تعبیر به طباعیان و دهریان و اصحاب هیولی کرده است.

فلسفه در قرون نخستین از قداست و شرافت خاصّی برخوردار بود و با طبّ عدیل و همگام پیش می‌رفت، فلاسفه خود اطبا بودند و طبیبان هم فیلسوف تا بدانجا که فلسفه را طبّ روح و طبّ را فلسفه بدن به شمار آوردند. ابن سینا کتاب پزشکی خود را با نام متناسب با فلسفه یعنی ***قانون*** و کتاب فلسفی خود را با نام متناسب با طبّ ***شفا*** نامید. شب‌ها که به درس می‌نشست به ابو عبید جوزجانی کتاب ***شفا*** در فلسفه و به ابو عبدالله معصومی کتاب ***قانون*** در طبّ را درس می‌داد و این روش آمیختگی طبّ و فلسفه تا دوره‌های بعد ادامه داشت چنانکه ابوالفرج علی بن الحسین بن هندو به نقل از صاحب ***تاریخ طبرستان*** در مجلس درس خود در طبرستان از سوئی فلسفهٔ سقراط و ارسطو و از سوئی دیگر پزشکی بقراط و جالینوس را درس می‌داد از این روی او در قصیده‌ای که مجلس درس خود را صیاقل‌الالباب می‌خواند که در آن عروس‌های ادب به جلوه‌گری می‌پردازند گوید:

**ودارس فلسفة دقیقة		ودارس طبّا نحا تحقیقه**
**من علم سقراط و رسطالیس		و علم بقراط و جالینوس**

و دو پزشک بزرگ طبرستانی یعنی علی بن ربّن طبری و ابوالحسن طبری کتابهای خود ***فردوس الحکمة*** و ***المعالجات البقراطیة*** را که هر دو در علم پزشکی است با فصلی در فلسفه آغاز می‌کنند.و این سنّت علمی که طبیب فاضل باید فیلسوف هم باشد تا بتواند به اصلاح نفس و بدن هر دو بپردازد کاملاً شایع و رایج بود و کتابهای فراوانی تألیف شد که معنون با عنوان ***مصالح الأنفُس و الأجساد*** بود و رازی هم که کتاب ***الطّبّ الرّوحانی*** خود را نوشت در آغاز یادآور شد که این کتاب را عدیل ***الطّبّ المنصوری*** قرار داده است تا جانب جان و تن هر دو رعایت شده باشد.در غرب عالم اسلام یعنی اندلس نیز امر به همین منوال بود چنانکه شاعری در مدح ابن میمون چنین گفته است:

**اریٰ طبّ جالینوس لِلجسمِ وحدَهُ		و طبّ أبی عمران للعقلِ و الجسمِ**

از ممیزّات این دوره تساهل و تسامح در اظهارنظر علمی بود دانشمندان اندیشه‌های مخالف را تحمّل می‌کردند و مجال ردّ و نقض و شکوک و ایراد را باز می‌گذاشتند. برای مثال می‌توان داستان ابوالحسین سوسنگردی را یاد کرد که می‌گوید: من پس از زیارت حضرت رضا (ع) به طوس، نزد ابوالقاسم کعبی به بلخ رفتم و کتاب ***الانصاف فی الامامة*** این قبه رازی را به او نشان دادم. او کتابی به نام ***المسترشد فی الامامة*** در ردّ آن نوشت سپس من آن را به ری نزد ابن قبه آوردم او کتابی به نام ***المستثبت فی الامامة*** را نوشت و ***المسترشد*** را نقض کرد و من آن را نزد ابوالقاسم آوردم او ردّی بر آن بنام ***نقض المستثبت*** نوشت و چون به ری برگشتم ابن قبه از دنیا رفته بود. و بر همین پایه دانشمندان معتقد بودند که مطالب علمی در پهنهٔ عرضهٔ بر مخالفان و میدان ردّ و ایراد صفا و جلوه خود را پیدا می‌کنند چنانکه ناصرخسرو گفته است:

با خصم گوی علم که بی‌خصمی — علمی نه پاک شد نه مصفّا شد
زیرا که سرخ روی برون آمد — هر کو به سوی قاضی تنها شد

این دوران شکوفائی علم و فلسفه در جهان اسلام دیر نپائید چه آنکه امام محمّد غزّالی با تألیف کتاب ***تهافت الفلاسفة*** به تکفیر فیلسوفان پرداخت و در عقیدهٔ به قدم عالم آنان را کافر خواند و از جهتی دیگر گروهی ظهور کردند که پرداختن به علم طبّ را تحریم کردند و آن را دخالت در کار الهی دانستند و کار بدانجا کشید که علم حساب و هندسه هم که هیچ ارتباطی نفیاً و اثباتاً با دین نداشت مورد نفرت قرار گرفت و دانندگان آن منزوی گردیدند. جدال میان اهل دین و اهل فلسفه بالا گرفت و شکاف میان این دو روزبروز بیشتر شد به ویژه آنکه برخی از دانشمندان راه غزّالی را در ضدیّت با فلسفه دنبال کردند چنانکه ابن غیلان معروف به فرید غیلانی یا افضل‌الدّین غیلانی کتاب ***حدوث العالم*** خود را تألیف کرد و در آن ابن سینا را در اینکه دلایل کسانی را که برای گذشته آغاز زمانی قائل بودند ابطال کرده بود ردّ کرد و در آن از هیچ اهانتی به

شیخ‌الرّئیس از جمله: «عمی أوتَعَامیٰ»، «یَرُوغُ کَروَغَان الثَّعْلَب» فروگزاری نکرد.

مخالفان فلسفه برای محکوم کردن اندیشه‌های فلسفی به هر وسیله‌ای متوسّل می‌شدند گاه بر تعبیرات و تفسیرات فلاسفه خرده می‌گرفتند و می‌گفتند مثلاً فلاسفه از تعبیرات قرآنی معانی را اراده می‌کنند که مقصود و مراد صاحب وحی نبوده است مثلاً «توحید» و «واحد» را تفسیر می‌کنند به «آنچه که صفتی برای آن نیست و چیزی از آن دانسته نمی‌شود» در حالی که توحیدی را که رسول (ص) آورده در بردارندهٔ این نفی نیست بلکه الهیّت را فقط برای خدای یگانه اثبات می‌کند. و گاه الفاظ نامأنوس علوم اوائل را که وارد زبان عربی شده بود بهانه می‌کردند همچون سولوجوسموس (= قیاس منطقی) و انالوجوسموس (= قیاس فقهی) تا بدانجا که از هر کلمه‌ای که با سین ختم می‌شد اظهار نفرت می‌کردند و به قول ابوریحان بیرونی آنان حتّی نمی‌دانستند که سین نشانهٔ فاعلی است و جزو نام به شمار نمی‌آید و در این مقوله کار بدانجا کشیده شد که برای کلمهٔ «فلسفه» که مشتق از کلمهٔ یونانی «فیلاسوفیا» بود یعنی دوستدار حکمت وجه اشتقاق توهین‌آمیزی را که ترکیبی از فلّ (=کُندی) و سَفَه (= نادانی) است وضع کردند چنانکه لامعی گرگانی صریحاً می‌گوید:

دستت همه با مرهفه پایت همه باموقفه
وهمت همه با فلسفه آن کو «سَفَه» را هست «فل»

و یا شاعری دیگر به نقل از ثعالبی می‌گوید:

و دَعْ عنک قوماً یُعیدونها   ففلسفة المرء «فَلُّ السَّفَه»

نکوهش و مذمّت فلسفه و فلسفیان به ادبیّات و شعر فارسی هم سرایت کرد که دو بیت زیر از خاقانی و شبستری شاهدی بر این امر است:

فلسفی مردِ دین مپندارید   حیز را جفتِ سام یل منهید
دو چشم فلسفی چون بود احول   ز واحد دیدن حق شد معطّل

ابونصر فارابی و ابن سینا دو چهرهٔ ممتاز در اندیشه‌های فلسفی چنان چهره‌ای زشت یافتند که ننگ زمان و نحسی دوران به شمار آمدند:

قد ظهرتْ فی عصرنافرقةٌ		ظهورُها شؤمٌ علی‌العصر
لا تقتدی فی‌الدّین الّــابما		سنّ ابن سـینا و ابـونصر

دانشمندان اهل سنّت و جماعت فلسفهٔ یونان را مقابل با قرآن قرار دادند و کتابهایی همچون ***ترجیح اسالیب القرآن علی اسالیب الیونان*** و ***رشف النّصائح الایمانیّة فی کشف الفضائح الیونانیّة*** نگاشته گردید. ابن سینا «مخنّث دهری» و کتاب شفای او «شقا» خوانده شد و از آن به سرمایهٔ «مرض» و بیماری تعبیر گردید:

قــطعنا الاخــوّة عـن مـعشرٍ		بهم مـرضٌ مـن کـتاب الشّـفا
فـماتوا عـلیٰ دیـن رسـطالس		و متنا علی مذهب المـصطفیٰ

شناعت فلسفه و نفرت از فلاسفه به حدّی رسید که دانشمندی همچون ابن نجا اربلی در حال احتضار آخرین گفته‌اش: **صدق‌اللّه العلیّ العظیم و کذب ابن سینا** بود. عرصه بر فلسفه و فیلسوفان و آثار فلسفی چنان تنگ گردید که در مدینةالسّلام یـعنی بـغداد ورّاقان و کتابفروشان را به سوگند وا داشتند که کتابهای فلسفه و کلام و جدل را در معرض فروش نگذارند و کتابهایی نظیر کتاب ***صون‌المنطق و الکلام عن المنطق و الکلام*** و ***القول المُشرق فی تحریم المنطق*** جلال‌الدّین سیوطی مورد پسند اهل دین و حافظان شریعت گردید و ارباب تراجم دربارهٔ کسانی که به فلسفه و علوم عقلی می‌پرداختند، می‌گفتند: «**دنّس نفسه بشئ‌ءمن العلوم الأوائل**».

در این میان بسیاری از دانشمندان کوشیدند تا این شکاف میان دین و فلسفه را از بین ببرند ولی موفّق نشدند از جمله آنان ناصرخسرو قبادیانی بود که کتاب ***جامع‌الحکمتین*** خود را نگاشت تا میان دو حکمت یعنی حکمت شرعیّه و حکمت عقلیّه آشتی دهد و جدال و نزاع میان فیلسوف و اهل دین را بر طرف سازد ولی در این راه توفیقی به دست

نیاورد و عبارت زیرا از او نشان دهنده یأس و ناامیدی او در این کوشش است:

«فیلسوف مرین علما لقبان را به منزلت ستوران انگاشت و دین اسلام را از جهل ایشان خوار گرفت و این علما لقبان مر فیلسوف را کافر گفتند، تا نه دین حق ماند بدین زمین و نه فلسفه».

در غرب جهان اسلام نیز ابن رشد اندلسی کوشید تا میان حکمت و شریعت را در کتاب معروف خود ***فصل المقال فیما بین الحکمة و الشّریعة من الاتّصال*** آشتی دهد ولی او هم در این راه توفیقی به دست نیاورد و اندیشهٔ ابتکاری او مبنی بر اینکه در مسائل خداشناسی و جهان‌شناسی هر متکلّم و فیلسوفی یا مُصیب است و یا مُخطی و هر کدام پس از جدّ و جهد و اجتهاد نسبت به عقیدهٔ خود مضطر و مجبور است نه مختار و آزاد، به هیچ وجه نزد اهل دین مقبول نیفتاد و بازار تکفیر و تفسیق فیلسوفان همچنان رونق خود را همراه داشت. حتّی شیخ شهید مقتول شهاب‌الدّین سهروردی که معتقد بود که همهٔ حکما قائل به توحید بوده‌اند و اختلاف آنان فقط در الفاظ است و سخنان آنان بر طریق رمز بوده است و «لا ردّ علی الرّمز» جان خود را بر سر همین سخن از دست داد به ویژه آنکه او حکمت ذوقی را بر حکمت بحثی ترجیح داد و مبانی حکمت اشراق را تدوین کرد و آن را بر کشف و ذوق بنیان نهاد و آن حکمت را به مشرقیان که اهل فارس هستند منتسب ساخت.

این دورهٔ تاریک و ظلمانی فلسفه با ظهور فیلسوفان ایرانی شیعی که معمولاً آنان را اهل حکمت متعالیه خوانند رو به زوال نهاد و دورهٔ درخشان و شکوفائی پدید آمد.که نظیر آن در هیچ یک از کشورهای اسلامی دیگر سابقه نداشت.اینان با استظهار به قرآن و حدیث و توسّل به تجوّز و توسّع و تأویل موفّق شدند که فلسفه را از آن تنگنائی که مورد طعن و لعن بود بیرون آورند و لحن تکریم و تقدیس فلاسفه را جانشین آن سازند.

حال باید دید دانشمندان شیعهٔ ایرانی برای رفع این نفرت و زدودن این زنگ از چهرهٔ

فلسفهٔ یونان چه اندیشیدند که فلسفه چنان مورد پذیرش قرار گرفت که حتّی تا این زمان فقیهان و مفسّران قرآن به فلسفه می‌پردازند و **شفا** و **اشارات** ابن‌سینا را تدریس می‌کنند و بـه مـطالب آن اسـتشهاد مـی‌جویند کـه از نـمونهٔ آن مـی‌توان از علّامه طباطبایی و سیدابوالحسن رفیعی قزوینی و شیخ محمّدتقی آملی و امام خمینی ـ رحمة‌اللّه عـلیهم اجمعین ـ نام برد. اینان وارث علم گذشتگان خود بودند همان گذشتگانی که ابتکار تطهیر فلسفه و تحبیب فلاسفه را عهده‌دار گردیدند کـه از مـیان آنـان مـی‌توان از مـیرداماد و ملاصدرا و فیض کاشانی و عبدالرّزاق لاهیجی و حاج ملّاهادی سبزواری نام برد؛ یعنی متفکّران ایرانی که با مکتب تشیع و سنّت ائمهٔ اطهار (ع) سر و کار داشتند. این فیلسوفان کلمهٔ «فلسفه» را به کلمهٔ «حکمت» تبدیل کردند که هم نفرت یونانی بودن آن کنار زده گردد و هم تعبیر قرآنی که مورد احترام هر مسلمانی است برای آن علم بکار برده شود؛ زیرا هر مسلمانی با آیهٔ شریفهٔ قرآن: **وَ مَنْ یُؤْتَ الحِکْمَةَ فَقَد اُوتِیَ خَیْراً کَثیراً** آشنایی دارد و به آن ارج و احترام می‌گذارد و کلمهٔ حکمت را مبارک و فرخنده می‌داند و با آن «خیرکثیر» را از خداوند می‌خواهد، چنانکه حاج ملاهادی **منظومهٔ حکمت** خود را بـا همین آیهٔ شریفه پیوند می‌دهد و فلسفهٔ خود را «حکمت سامیه» می‌خواند و می‌گوید:

**نَظَمْتُها فی الحِکْمَةِ الَّتِی سَمَتْ		فِی الذِّکْرِ بِالْخَیْرِ الکَثِیرِ سُمِّیَتْ**

حال که از اندیشه و تفکّر و بکار بردن خرد و عقل تعبیر به «حکمت» شـده دیگـر «فلسفه» با تجلّی در کلمهٔ حکمت در برابر «دین» قرار نمی‌گیرد؛ زیرا این همان حکمتی است که خداوند به لقمان عطا فرموده که **وَ لَقَدْ اتَیْنٰا لُقْمٰانَ الحِکْمَةَ** دیگر کسی همچون ناصرخسرو نمی‌تواند آن را در برابر دین قرار دهد و دین را «شِکر» و فلسفه را «افیون» بخواند و بگوید:

**آن «فلسفه»ست و این «سخن دینی»		دیـن شکّـرست و فـلسفه هـپیونست**

اینان برای حفظ اندیشه و تفکّر و بکار بردن خرد و عقل و محفوظ داشتن آن از تکفیر

و تفسیق یا به قول ساده‌تر تطهیر فلسفه کوشیدند که برای هر فیلسوفی یک منبع الهی را جستجو کنند و علم حکما را به علم انبیا متّصل سازند؛ از این جهت متوسّل به برخی از «تبارنامه»های علمی شدند از جمله آن «شجرهٔ نامه» که عامری نیشابوری در **الأمد علی الأبد** می‌گوید که انباذقلس (Empedocles=) فیلسوف یونانی با لقمان حکیم که در زمان داود پیغمبر (ع) بود رفت و آمد داشته و علم او به منبع و ***لَقَدْ آتَیْنا لُقْمانَ الْحِکمَةَ*** مرتبط می‌شود، و فیثاغورس علوم الهیّه را از اصحاب سلیمان پیغمبر آموخته و سپس علوم سه گانه یعنی علم هندسه و علم طبایع (= فیزیک) و علم دین را به بلاد یونان منتقل کرده است، و سقراط حکمت را از فیثاغورس اقتباس کرده و افلاطون نیز در این اقتباس با او شریک بوده است، و ارسطو که حدود بیست سال ملازم افلاطون بوده و افلاطون او را «عقل» خطاب می‌کرده با همین سرچشمهٔ الهی متّصل و مرتبط بوده است؛ و از این روی است که این پنج فیلسوف، «حکیم» خوانده می‌شوند تا آیهٔ شریفهٔ **یُؤتِی الحِکمَةَ مَن یَشاءُ وَ مَن یُؤْتَ الحِکْمَةَ فَقَدْ اُوتِیَ خِیْراً کَثیراً** شامل حال آنان گردد.

این حکیمان متألّه با این تغییر نام از فلسفه به حکمت و نقل نسب‌نامه‌های علمی اکتفا نکردند بلکه کوشیدند تا که برای مطالب فلسفی و عقلی از قرآن و سنّت نبوی و نهج‌البلاغه و صحیفهٔ سجّادیه و سخنان ائمّهٔ اطهار ـ علیهم‌السّلام ـ استشهاد جسته شود. میرداماد دانشمند استرآبادی که در کتاب *قبسات* خود می‌کوشد که مسأله‌ای را که از قدیم مابه‌الاختلاف اهل دین و فلسفه بوده یعنی آفرینش جهان و ارتباط حادث یعنی جهان با قدیم یعنی خداوند را از طریق «حدوث دهری» حل کند. قبس چهارم از کتاب خود را اختصاص به همین استشهادهای قرآنی و احادیث داده است و در پایان نقل احادیث با غرور تمام می‌گوید:

این مجملی از احادیث آنان است که جامع مکنونات علم و غامضات حکمت است؛ و سوگند به خدا که پس از کتاب کریم و ذکر حکیم، فقط همین سخنان است که، شایسته

است که کلمهٔ عُلیا و حکمت کُبری و عُروهٔ وُثقی و صبغهٔ حُسنی خوانده شود؛ زیرا آنان حجّت‌های خدایند در دنیا و آخرت به علم کتاب و فصل خطاب:

اولئِکَ آبَائِی فَجِئْنی بِمِثْلِهِمْ إذا جَمَعَتْنا - یا جریرُ - المجامِعُ

با این کیفیت برای میرداماد بسیار آسان است که ارسطو و افلاطونی را که «اسطوره» و «نقش فرسوده» معرّفی گردیده و مردم از نزدیک شدن به آثار آنان منع شده بودند که:

قفل اسطورهٔ ارسطو را بر درِ احسن المِلَل منهید

نقشِ فرسودهٔ فلاطون را بر طراز بهین حُلَل منهید

اوّلی را «مفیدالصّناعة» و «معلّم المشّائین» و دومی را «افلاطون الشّریف» و «افلاطون الالهی المتألّه» بخواند و آسانتر آنکه ابونصر فارابی و ابن‌سینا را که پیش از این نحسی روزگار و آثارشان دردزا و بیماری‌آور به شمار می‌آمد اولی را «الشّریک المعلّم» و دومی را «الشّریک الرّیاسی» بنامد و با این گونه مقدّمات تعبیر «شیخین» (= ابن‌سینا و فارابی) را برای آن دو فیلسوف فراهم سازد چنانکه فقها آن تعبیر را برای شیخ کلینی و شیخ طوسی بکار می‌بردند.

با این تمهیدات همان کتاب *شفا* که *شقا* خوانده می‌شد مورد تکریم و تبجیل علما و دانشمندان قرار گرفت و دانشمندانی همچون سیّداحمد علوی شاگرد و داماد میرداماد، ***مفتاح الشّفاء*** و غیاث‌الدّین منصور دشتکی، **مغلقات الشّفاء** و علامه حِلّی فقیه و محدّث **کشف الخفا فی شرح الشّفاء** را به رشتهٔ تحریر درآوردند و از همه مهم‌تر آنکه صدرالمتألّهین یعنی ملّاصدرای شیرازی **تعلیقه بر الهیّات شفا** نوشت، تا راه فهم ودرک اندیشه‌های ابن‌سینا را هموار سازد. با این عوامل سنّت سینوی یا فلسفه ابن سینا که در جهان تسنّن متروک و منسوخ گردیده بود در جهان تشیّع و ایران، راه تحوّل و تکامل خود را پیمود و جانی دوباره یافت و از این جهت است که ملّامهدی نراقی که در فقه ***معتمدالشّیعة*** را می‌نویسد؛ و در اخلاق ***جامع‌السّعادات*** را به رشتهٔ تحریر درمی‌آورد؛ در

فلسفه ***جامع‌الافکار*** را تألیف می‌کند؛ و به شرح و گزارش شفای ابن سینا می‌پردازد.

در اینجا باید یادآور شد که توجّه حکمای متأخّر مانند نراقی به متقدّمان به معنی آن نیست که اینان خود را دست بسته تسلیم آنان می‌کردند و یا فقط گفتار آنان را تکرار می‌نمودند بلکه برعکس چنانکه شیوهٔ اهل علم است گفتار گذشتگان را منبع و اصل اندیشهٔ خود قرار می‌دادند و جای جای، بر افکار آنان خرده می‌گرفتند تاعلم و دانش هر چه بیشتر پاک‌تر و مصفّاتر گردد. مثلاً ملّامهدی نراقی در جایی بطور صریح می‌گوید:

«گمان مبر که من جمودی بر پذیرفتن فرقه‌ای خاص از صوفیان و اشراقیان و مشّائیان دارم، بلکه در یک دست من برهانهای قاطع و در دستی دیگر، قطعیّات صاحب وحی و حامل قرآن است؛ و پیشوای من این حقیقت است که، واجب‌الوجود دارای شریف‌ترین نحوهٔ صفات و افعال است و من خود را ملزم به این ادلّهٔ قاطعه می‌دانم هر چند که با قواعد یکی از این گروههای یادشده مطابقت نداشته باشد.»

او در جای دیگر می‌گوید:

«این بود آنچه که در توجیه کلام **برهان** ابن‌سینا یاد کردم اگر مراد او همین است فبهاالمطلوب وگرنه آن را رد می‌کنیم و گوش به آن سخن فرا نمی‌دهیم؛ زیرا بر ما واجب نیست که آنچه در بین‌الدفّتین **شفا** و **برهان** آمده قبول و تصدیق نمائیم.»

این دوره که امتداد زمانی آن به چهار صد سال بالغ می‌گردد و به دورهٔ حکمت اشتهار دارد و بزرگان آن را اصحاب حکمت متعالیه می‌خوانند از ادوار بسیار درخشان فلسفهٔ اسلامی است زیرا در این دوره حکیمان کوشیده‌اند از جهتی از میراث اساطین حکمت باستان همچون سقراط و افلاطون و ارسطو و شارحان ارسطو همچون ثامسطیوس و اسکندر افرودیسی حداکثر بهره‌برداری را به کنند و با کمک از منقولات شیخ یونانی یعنی پلوتاینوس (= پلوتن) که نزد آنان به عنوان اثولوجیای ارسطو شناخته شده بود، خشکی فلسفهٔ را با عرفان ذوقی چاشنی بزنند و از جهتی دیگر آراء و اندیشه‌های

مشّائیان اسلامی همچون فارابی و ابن‌سینا را به محک بررسی درآورند و آن را با نوآوریهای شیخ اشراق شهاب‌الدّین سهروردی تلطیف سازند.اینان اندیشه‌های کلامی اشعری و غزّالی و فخر رازی را مورد نقد و بررسی قرار دادند و بیشتر بر آراء و اندیشه‌های خواجه نصیرالدّین طوسی که از او به عنوان خاتم بَرِعةالمحقّقین یاد می‌شد تکیه کردند. خواجه اندیشه‌های فلسفی ـ کلامی را از حشو و زوائد پرداخته و مجرّد ساخته و کتاب ***تجریدالعقائد*** را به عنوان دستور نامه‌ای برای اندیشهٔ درست خداشناسی و جهان‌شناسی مدوّن کرده بود که دانشمندان پس از او متجاوز از صد شرح و تعلیقه بر آن نگاشتند.

این مکتب فلسفه که معمولاً از آن تعبیر به «مکتب الهی اصفهان» می‌شود برای آن‌که کرسی حکمت در شهر معنوی و روحانی اصفهان قرار داشته و از اقطار عالم اسلامی طالبان علم و معرفت بدان شهر دانش و مدینهٔ حکمت روی می‌آورده‌اند، مورد غفلت جهان علم قرارگرفته است و فقط در این اواخر خاورشناس معروف پروفسور هانری کربن با همکاری بازماندهٔ گذشتگان استاد سیّد جلال‌الدّین آشتیانی موفّق شد که برگزیده‌ای از آثار معروف‌ترین چهره‌های این دوره را در مجموعه‌ای چهار جلدی تحت عنوان: **منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر** به اهل علم معرفی کنند. در این مجموعه است که اندیشه‌های حکیمانی همچون میرداماد و میرفندرسکی و ملاصدرا و ملا رجبعلی تبریزی و ملا عبدالرّزاق لاهیجی و حسین خوانساری و ملا شمسای گیلانی و سیداحمد علوی عاملی و فیض کاشانی و قوام‌الدّین رازی و قاضی سعید قمی و ملا نعیمای طالقانی وملا صادق اردستانی و ملامهدی نراقی و مانند آنان معرفی گردیده است. بخش الهیّات و جوهر و عرض از شرح غررالفرائد یعنی شرح منظومهٔ حکمت سبزواری که به وسیلهٔ این کمترین (= مهدی محقّق) و پروفسور ایزوتسو به زبان انگلیسی ترجمه و در نیویورک چاپ شد

نشان دهندهٔ این حقیقت بود که حکیمان سابق بر او چه کوششهایی را در هموار ساختن اندیشه متحمّل شده‌اند تا حکیم سبزوار توانسته است با نظم و نثر اندیشه‌های خود را که نتیجه و نقاوهٔ اندیشه‌های سَلَف صالح او بوده در دسترس جویندگان حکمت قرار دهد. کوشش‌هایی که در سه دههٔ اخیر در مراکزی همچون مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل و انجمن حکمت و فلسفه به عمل آمد کمکی شایان توجّه به شناخت این دوره کرد و برخی از مجامع علمی هم مانند کنگرهٔ حاج ملّاهادی سبزواری و کنگرهٔ ملّاصدرا و آثاری که به وسیلهٔ برخی از استادان دانشگاه و علمای حوزه تألیف گردید در این امرکمک کرد.

هدف کنگره‌ای که در سال جاری با همکاری برخی از مراکز علمی تحت عنوان **قرطبه و اصفهان** تشکیل می‌گردد آن است که اوّلاً اندیشهٔ نادرستی راکه غربیان و به تَبَع آنان دانشمندان کشورهای عربی اظهار داشته‌اند مبنی بر اینکه پس از ابن رشد دانشمند اندلسی ستارهٔ اندیشه‌های فلسفی و تفکّر عقلی در جهان اسلام رو به افول نهاد، از چهرهٔ تاریخ فلسفهٔ اسلامی زدوده گردد و یا معرّفی برخی از چهره‌های درخشان این دوره که تاکنون در گوشه‌های فراموشی مانده، میزّات حکمت متعالیه به دوستداران علوم معقول و اهل فلسفه و عرفان نمایانده شود.

در خرداد سال ۱۳۷۸ که همایشی تحت عنوان: **اهمیّت و ارزش میراث علمی اسلامی ـ ایرانی** به مناسبت سی‌امین سال تأسیس مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل برگزار گردید شرکت‌کنندگان داخلی و خارجی متّفقاً اظهار داشتند که لازم است کوششی جدّی دربارهٔ معرّفی آن بخش از تاریخ اندیشه و تفکّر علمی وفلسفی در ایران که جهان علم از آن ناآگاه است به عمل آید و این در ارتباط با این حقیقت است که غربیان می‌گویند:«چراغ اندیشه و تفکّر فلسفی پس از ابن رشد متوفّی ۵۹۵ هجری (در لاتین Averroes) در جهان اسلام خاموش گردیده است» و در نتیجه

پرده روی چندین قرن تلاش و کوشش دانشمندان ایرانی بویژه در دوران تشیّع این کشور که مرکز آن اصفهان بوده کشیده شده است و این مطلب به صورتهای مختلف در آثار دانشمندان اروپایی و مسلمان بچشم می‌خورد که چند نمونه از آن یاد می‌گردد:

دکتر اکرم زعیتر در مقدّمهٔ ترجمهٔ کتاب ***ابن رشد و الرّشدّیة*** ارنست رنان فرانسوی می‌گوید:«انّ الدّراسات الفلسفیّة عندالعرب ختمت بابن رشد».

پروفسور هانری کربن در کتاب ***فلسفهٔ ایرانی و فلسفهٔ تطبیقی*** خود می‌گوید:«تاریخ نویسان غربی فلسفه مدّتهای مدیدی گمان کرده‌اند که با تشییع جنازهٔ ابن رشد در سال ۱۱۹۸ میلادی در قرطبه، فلسفهٔ اسلامی نیز روی در نقاب خاک کشید».

پروفسور ژوزف فان اس در مقدّمهٔ ***بیست‌گفتار*** از مهدی محقّق می‌گوید:«فلسفهٔ ایرانی دورهٔ صفویهٔ که توسّط متفکّران بزرگ مکتب اصفهان تکامل یافته است عملاً ناشناخته مانده است».

برپایهٔ آنچه که یاد شد پایه‌ریزی فکری برگزاری همایشی در سطح بین‌المللی تحت عنوان **قرطبه و اصفهان** به تدریج نهاده شد که اکنون به تحقّق نزدیک گردیده است. هر چند که بانی اصلی این همایش انجمن آثارومفاخرفرهنگی و مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل بود ولی پس از ارائه این اندیشه مراکزی دیگر همچون مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدّن‌ها و مرکز فرانسوی تحقیقات ایرانی و چند نهاد دیگر به یاری ما برخاستند و به موازات تهیّه مقدّمات همایش توفیق یافتیم برخی از آثار علمی را نیز به مناسبت و به نام همین همایش آماده چاپ سازیم که به جهت برخی از مشکلات و مضایق نتوانستیم آن را در همایش عرضه داریم و امیدواریم تا پایان نیمسال اول سال جاری این آثار به اهل علم تقدیم گردد. آثار اشاره شده عبارتند از:

۱ و ۲ـ **علاقة‌التّجرید**، (شرح تجریدالعقائد نصیرالدّین طوسی) میرمحمّد اشرف علوی عاملی از نواده‌های میرسیّد احمد علوی (در دو مجلد)، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی

۳ـ**الرّاح القَراح**، حاج ملّا هادی سبزواری، به اهتمام مجید هادی‌زاده ۴ـ**مرات الازمان**، ملّامحمّد زمان از شاگردان مکتب میرداماد، به اهتمام دکتر مهدی دهباشی ۵ـ **رسائل ملّاادهم عزلتی خلخالی**، مشتمل بر پانزده کتاب و رساله (جلد اول)، به اهتمام استاد عبدالله نورانی ۶ـ **مصنّفات میرداماد**، مشتمل بر بیست کتاب و رساله، به اهتمام استاد عبدالله نورانی ۷ـ **شرح فصوص الحکمة**، سید اسماعیل حسینی شنب غازانی، به اهتمام علی اوجبی ۸ـ**ترجمهٔ رسالهٔ السعدیهٔ**، سلطان حسین واعظ استرآبادی، به اهتمام علی اوجبی ۹ـ **مصارع المصارع**، خواجه نصیرالدّین طوسی، به اهتمام پروفسور ویلفرد مادلونگ با مقدّمهٔ انگلیسی ۱۰– **رساله در برخی از مسائل الهی عامّ**، سیّد محمّد کاظم عصّار تهرانی، به اهتمام منوچهر صدوقی سها ۱۱ـ **ذخیرة الآخرة**، علی بن محمد بن عبدالصّمد تمیمی سبزواری، تصحیح سیّد محمد عمادی حائری ۱۲– **هدیّةالخیر**، بهاءالدّوله نوربخش، تصحیح و تحقیق سیّد محمد عمادی حائری ۱۳–**بخش مباحث الفاظ و اوامر و نواهی**، از کتاب **معالم‌الاصول**، با ترجمهٔ کامل به زبان انگلیسی، به اهتمام دکتر مهدی محقّق ۱۴ـ**شرح کتاب نجات ابن‌سینا**، از فخرالدّین اسفراینی، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی ۱۵ـ **معتقدالامامیّه**، ترجمهٔ غنیةالنّزوع ابن زهرهٔ حلبی(بخش علم کلام)، با ترجمهٔ کامل به زبان انگلیسی به اهتمام دکتر لیندا کلارک ۱۶ـ **طبیعیّات و اخلاق شرح منظومهٔ حاج ملّاهادی سبزواری**، با مقدّمه و فرهنگ اصطلاحات به زبان عربی و انگلیسی، به اهتمام دکتر مهدی محقّق ۱۷ـ **دیوان اشعار میرداماد**، (اشراق)، به اهتمام سمیرا پوستین دوز ۱۸ـ **مصنّفات غیاث‌الدّین منصور دشتکی**، مشتمل بر ده کتاب و رساله، به اهتمام استاد عبدالله نورانی ۱۹ـ**درّ ثمین**، سیّد محمّدبن باقربن ابوالفتوح موسوی شهرستانی، به اهتمام علی اوجبی ۲۰ـ**نهایة الظهّور یا شرح فارسی هیاکل النّور شیخ شهاب الدّین سهروردی**، قاسم علی اخگر حیدرآبادی، به اهتمام محمد کریمی زنجانی اصل ۲۱ـ **تنقیح الأبحاث**

للملل الثّلاث ابن کمونة، به اهتمام محمد کریمی زنجانی اصل.

ما امیدواریم که با مباحثی که در این همایش مطرح می‌گردد و مطالبی که از این کتابها بدست می‌آید زمینه‌ای تازه برای بازنگری فلسفهٔ اسلامی به وجود آید که با آن فصلی جدید برای تاریخ فلسفه در جهان اسلام گشوده گردد، و همچنین طلّاب و دانشجویانی که طالب موادّ تازه‌ای برای پژوهش‌ها و تحقیقات خود هستند از نتایج این همایش بهره‌برداری کنند و این همایش انگیزه و مقدّمه‌ای باشد تا در همهٔ شهرها و روستاهای کشور ما که در طیّ تاریخ متفکّران و اندیشمندانی را در خود پرورانده، مجامع و محافلی بر این نَسَق برقرار و یاد آن بزرگان گرامی داشته شود و آثار آنان مورد بررسی و نشر قرار گیرد و امتیازات آن آثار به جامعهٔ علمی داخلی و خارجی معرّفی گردد. تحقّق این هدف عالی و مقدّس زمینه‌ای تازه را برای اندیشه و تفکّر نسل جوان آماده خواهد ساخت تا توجّه خود را به فرهنگی معطوف دارند که شرقی صرف و غربی محض نباشد بلکه آمیخته‌ای باشد از اندیشه‌های نو و کهن و گزینه‌ای از آنچه که نیازهای جان وتن را برآورده کند و سعادت دنیا و آخرت را تأمین نماید. ***بعون‌اللّه تعالی و توفیقه***

مهدی محقّق

رئیس هیأت مدیرهٔ انجمن آثارومفاخرفرهنگی
رئیس همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان
اوّل اردیبهشت ماه جلالی ۱۳۸۱

هو الحق

و الصّلوات الزّاکیات المتواترات علی ولیّه المطلق

مدخل: از آغاز جوانی که بدان ایّام معدودات به بهانهٔ استخبار از احوال میرزا حسن کرمانشاهی و به دلالت مرحوم پارسای تویسرکانی به محضر مرحوم شیخ محمّد ـ علی لواسانی استاد مدرسهٔ عالی سپه سالار بار یافتم و به هدایت معظّم‌له، سعادت تشرّف به حضرت مقدّسهٔ سیّد أماجد الحکماء العرفاء سیّدنا السیّد محمّدکاظم العصّار که خاک پاک او باغی از باغ‌های مینوی برین باد ارزانی گشت و بدان انجامید که از آن جانب سنیّ لطف و از این سوی فرودین ارادت پدیدار آید، یاد آن بزرگ پیوسته با من است و یارب که هم پیوسته بباشاد و بماناد، و اینک بدین مقام که معنون است به عنوان دیباچه‌ای بهر یکی از ریختگان خامهٔ پر مایه و افروختگان خاطر عاطر آن بزرگوار با همه گرایشی که مرا است با اندک گویی، همی کوشم که هر آنچه که راجع بدان ذات ملکوتی الصّفات است و با یاد می‌دارم چه از دیده‌ها باشد و چه از شنیده‌ها و چه از نوشته‌ها، همه و همه، به ضبط اندر آورم هر چندکه هنوز اندک باشد از آنروی که در بایست است که انفاس آن بزرگ نیز به کتابت اندر آید:

و أری لکم أن تکتبوا أنفاسه إن کانت الانفاس ممّا یکتب

و هر گونه‌ای که می‌بوده باشد خوشتر آن می‌نماید که تازی کردهٔ رقیمه‌ای قدسیّه که ریختهٔ خامهٔ گهربار شخص شخیص آن بزرگ است به ترجمت حال سعادت مآل خویش، و دردا و دریغا که متن پارسی آن فرادست نمی‌داریم فاتحهٔ کلام نهیم و آنچه ـ که جز آن است به ذیل آن تبیین و استدراک کنیم و الله هو الموفّق.

زندگی نامهٔ خود نگاشت

بسم الله تعالی

بعدالحمد و التحیّة، یقول کاتب هذه السّطور محمّد کاظم بن محمّد بن محمود الحسینی الطّهرانی إنّ شرح حال انسان و الترجمة لاوضاعه التّحصیلیّه و ان کان لایخلومن شائبة الثّناء علی النّفس و اصغاء التمجید علیها ممّا یجب التنزّه عنه و التّرفع اخلاقیاً الّا انّ عرض احوال السّابقین إبّان فترات التحصیل و ذکر ماجری لهم من حوادث اثناء اشتغالهم بالتّکمیل و التّنویه بما واجهوه من مشقّات و صعابٍ،یُعتبر فی الواقع من ناحیةٍ اخری حافزاً یستفزّهمم اللاّحقین و یشوّق المثابره و التّحمل الیهم، فلایکفّ المتأخّرون اویهنوا فی الاشتغال بالدّراسة نتیجةً لاختلال امرالتحصیل و الحوادث المزعجة الّتی تنتاب الدّورات المدرسیّة و حتّی لایکون اضطراب الاحوال سبباً لتراخیهم و تکاسلهم مادام شعور الاقتداء و القیاس اختمر فی فطرتهم، فالبلیّة اذاعمّت، طابت.

هذا و مافعلته عن امری و ما هو الّا استجابةً لطلبِ عزیز، و تلبیةً لامر واقع و علیه لامانع لدیّ من الاشارة باختصار الی مسیرتی التّحصیلیّة:

کان ذلک منذالثّالثة من عمری الطفل ان بدئتُ حفظ القرآن و تعلّم الفارسیّة و تحسین الخطّ لدی المرحوم آقا شیخ محمّد علی اصفهانی، فما ان بلغتُ الخامسة حتّی التحقتُ بمدرسة عبدالله خان بالقرب من تیمچة حاجب الدولة حیث سُلّمتُ للمرحوم آقا شیخ موسی من فضلاء طلّاب تلک المدرسة لادرس العربیّه و آدابها فبقیتُ تحت اشرافه ثلاث سنوات، تعلّمتُ اثنائها الصّرف و النّحو و المنطق.

ثم بدئتُ بعد ذلک احضرالدّروس بنفسی فی المدارس کمدرسة خان مروی و الصّدر و غیرهما، فحصّلتُ سطوح الفقه و الاصول و الکتب الکلامیّة المتداولة لدی المدرّسین المعروفین فی ذلک الوقت. و لعلّ هذه الفترة قد استغرقتْ ستّ سنوات.

التحقتُ علی اثرها بمدرسة دارالفنون لتحصیل العلوم الحدیثه و خاصّةً العلوم الرّیاضیّة، و کنتُ اذ ذاک قد انهیتُ دراسة الریاضیّات القدیمة علی ید آقاشیخ‌علی‌اکبر (1) فی مدرسة الحاج شیخ عبدالحسین الّذی شوّقنی للالتحاق بتلک الدّار و کنتُ فی

نفس الوقت اباشُر نشاطاً خارجيّا بالتّردد على اساتذة الرّياضيّه امثال جناب آقا ميرزا عبدالرزّاق خان سرتيپ (2) حتّى حصّلتُ منه و من سائر الاساتذة على شهادة الدّورة الرّياضيّة الّتى تؤيّد انّى درست دورة الحساب الاستدلالى الكامل و الجبرو المقابلة للدّرجات العالية و المثلّثات و مقالات الهندسة الثّمانى و دورة كاملة فى فيزيا. امّا الهيئة الحديثة فقد بدئت دراستها على المرحوم الحاج نجم الدّوله (3) و لكنّ الاجل المحتوم لم يمهلْه و اختاره الله الى جواره بعد سنة من شروعنا. فوفّقت لاتمام دراستها على يد عليم‌الدولة احد معلّمى مدرسة دارالفنون.

امّا فى ما يختصّ بشعب الفلسفة و العرفان. هذا الشيئ الّذى اذكُره تماماً، فقد استغرقَ تحصيلُها من سنة ١٩ هجرية حتّى ٢٧ على النّحو الآتى:

١ ـ فامّا طريقةُ المشّاءِ و اكثر كتب الشّيخ الرئيس فقد اكتسبتُها من محضر تحقيق المرحوم ساكن الجنان آقا ميرزا حسن كرمانشاهى (4) و مجالس علم اساطين ذلك الزمان (5).

٢ ـ و امّا الحكمةُ المتعاليةُ و الاسفار الاربعةُ و الى جانبها الشّواهدُ الربوبيّةُ و المبدأوالمعاد و تفسيرُ آية النّور من آثار صدرالدّين الشّيرازى فقد درستُها على نزيل الخلد آقا ميرشهاب نيريزى(6) ببيانه‌الوافى و ذلك فى محفلين علميّين، فقد كان للمرحوم مجلسان للعلم و تكميل المشتاقين و المستعدّين: احدُهما مجلسٌ علنىّ و الآخرُ سرّىٌ كان خاصّاً بكشف اسرار الآيات الالهيّه بعنوان تفسير الالقاء.

٣ ـ و امّا العرفان كالفصوص و مفتاح الغيب و تمهيد القواعد لصائن الدّين محمّد ـ تركه فقد حصّلتُها عن طريق تشرّفى بحضرة العارف الكامل العامل الاستاذ العلّامة ـ المرحوم مقيم الفراديس آقا ميرزا هاشم الجيلانى (7) من اجلّة اساطين الفلسفة و العرفان.

حتّى اواخر سنة ٢٧ هجرية كان اختلالُ الاحوالِ المعاشيّة و الحوادث السّياسيّة و الاجتماعيّة سبباً لمغادرة العاصمة الى تبريز بِسمة استاذ للريّاضة حيث استغرقتْ هذه المهمّة سنتين بمدارس تلك الجهة.(8) و أَمامَ الاضطراب و الفوضى الّتى اصابتْ تلك

البلده کنتیجةٍ للتّدخّل الاجنبی و الّتی ابتلی بها الاحرار هناک صمّمتُ الحرکة عن طریق القفقاز و وینه الی باریس بقصد استکمال دراسة العلوم الحدیثة، ولکن اختلال امر المعاش و انقطاع المعونة المالیّة کان المحائل المباغت الّذی حالَ دون التحصیل فی منتصف الطریق، الامر الذیّ اضطرّنی للرّجوع الی طهران. و منها سافرت علی الفور الی العتبات العالیة لتحصیل الفقه والاصول و قضیتُ اثنی عشر عاماً استفدتُ فیها من الاعلام و الاساطین امثال آیات اللّه میرزا محمّد تقی شیرازی و شریعت اصفهانی و آقا ضیاء عراقی و سائر الاکابر. حتّی بلغتُ درجة الاجتهاد المطلق العالیة و حصّلت علی التّصدیق و الاجازة من هولاء الحجج جمیعاً.

حتّی اذا کانت اواخر سنة ۳۹ هجریّه عدتُ الی طهران، فدُعیتُ مبدئیا من جانب متولّی مدرسة عبدالله خان للتّدریس فاشرفتُ علی ادارة الحوزة العلمیّة فیها مدّةً حتّی اصرَّ متولّی مدرسة الصّدر فانتقلتُ الیها.

حتّی اذا کانت سنة ۱۳۰۸ الشّمسیة استدعتنی وزارةُ المعارف الموقّره لتعلیم الفلسفة بدارالمعلّمین العلیا، فلمّا انْشِئَت کلیّةُ المعقول و المنقول اشتغلتُ بتدریس التّعلیمات العالیة للاصول و الفلسفة المشّائیّة فیها، و لازلتُ قائماً بهذه المهمّة حتّی الیوم. < =ثلاث رسائل فی الحکمة الاسلامیة للعلّامة الاکبر الاستاذ السید محمّدکاظم عصار، نقلها الی العربیه صلاح الصّاوی، طهران، المکتبة المرتضویة، بلاتاریخ، ص ۳/۶ >.

تبیین:

1 ـ مراد، آقا میرزا علی اکبر حکیم یزدی است متوفای ۱۳۴۴ از طراز اوّل تلامیذ آقا محمّد رضاءِ قمشه‌ای به معارف و آقا میرزا حسین سبزواری محتملاً به ریاضی.

2 ـ مراد، عبدالرّزاق بن محسن بن کرم علی اصفهانی است شهیر به سرتیپ مهندس‌ـ بغایری (۱۲۸۶ ـ ۱۳۷۲) از اجلّهٔ ریاضیون ایران به عصر خویش و از تلامیذ نجم ـ الدّوله و نجم الملک < =مرتضی مدرس گیلانی: منتخب معجم الحکماء ـ چاپ منوچهر صدوقی سها ـ طهران، ۱۳۸۱، ص ۱۰۲/۱۰۳ >.

3ـ مراد میرزا عبدالغفار خان بن میرزا علی محمّد اصفهانی شهیر به حاج نجم‌الدوله (۱۲۵۵ ـ ۱۳۲٦)است از طراز اوّل ریاضیّون ایران به عهد خویش و از تلامیذ پدر خود میرزا علی محمّد اصفهانی معروف به غیاث الدین جمشید ثانی. <=ایضا:ص ۱۰۴>.

4ـ مراد، میرزاحسن کرمانشاهی است متوفای ۱۳۳٦از طبقهٔ اولای تلامیذ آقاعلی‌ـ مدرّس و آقا محمّد رضاء قمشه‌ای و میرزا سیّد ابوالحسن جلوه، و استاد اکثر طبقهٔ تالیه که هر چندکه جامع معارف می‌بوده است نامبردار است به تضلّع در حکمت مشّائیّه.

5ـ از جملهٔ آن اساطین می‌بوده‌اند: آقا شیخ علی نوری شهیر به شوارق <= استاد ـ آشتیانی: استاد اکبر، مجلّهٔ وحید، نمرهٔ ۵۸، ص ۹۵۲> و استادناالاقدم آقا میرزا طاهرـ تنکابنی <= دکتر سیّد محمود مرعشی: المسلسلات الی مشایخ الاجازات، قم، مرعشی. ۱۴۱٦، ج ۲، ص ۳۹۱>.

6ـ مراد، آقا میر شهاب الدّین نیریزی است متوفای ۱۳۲۷<= منتخب: ص ۹۱> نیز از طبقهٔ اولای تلامیذ اساتید مذکورین و استاد اکثر طبقهٔ تالیه.

7ـ مراد، آقا میرزا هاشم اشکوری است متوفای ۱۳۳۲ نیز از طبقهٔ اولای اساتید مذکورین و استاد اکثر طبقهٔ تالیه بالاخصّ به عرفان.

8ـ سیّد قدّس الله نفسه چنان‌که خود می‌فرماید به سال ۱۳۲۷ قمری جهت تدریس ریاضیّات به تبریز افتاده بوده است و بدان ولایت:

۱ ـ «... در دبیرستان[های] فیوضات و فردوسی تدریس می‌کرد»[ه است]<=میرزا محمّدعلی‌خان صفوت:تاریخ فرهنگ آذربایجان، قم، مطبعهٔ قم، ظ ۱۳۲۹، ص ۷۳>.

۲ ـ با شهید سعید ثقة الاسلام طاب ثراه مأنوس می‌بوده است و بل‌که بهر او تدریس اسفار می‌فرموده است هرچندکه از اظهار این معنی <= تدریس بهر ثقة الاسلام شهید> سخت تحاشی می‌فرمود <= استاد آشتیانی: ـ مقدمه ـ تفسیر سورهٔ فاتحه، دانشگاه ـ مشهد، ۱۳۵۰، ص شش>.

۳ ـ از لیدران ملّیّون می‌بوده است در مبارزهٔ با اجانب، چنان‌که مرحوم صفوت می‌آورد که:«... جناب آقا سیّد کاظم عصّار تهرانی... وارسته و آراسته بود، حسّ ایرانیّت

و اسلامیّت در دل و دماغ او فوران داشت...

در ایّامی که سربازان تزار در تبریز بودند و روز به روز به مداخلات و ستمگری خود می‌افزودند وطن خواهان وقت تصمیم گرفتند که به عنوان پروتست به تجاوزات روسها میتینگی به این ترتیب داده شود که اوّل سیّد محمّد پیغمبر خطبه بخواند،سپس مدیر روزنامهٔ شفق (دکتر رضازاده) سخنرانی کند، بعد از او نگارنده (= صفوت) نطقی ایراد نماید، در خاتمه سیّد کاظم عصّار از طرف عموم، اعتراضات وطن خواهانه را بیان فرماید. این قرار به افراد فرقه و اشخاص متفرقّه اطّلاع داده شد. در ساعتی که معیّن بود در حیاط مدرسهٔ طالبیّه گرد آمدند و ناطقین حاضر شدند، طبق مقرّر خطبه خوانده شد، ناطق دوم شروع به سخنرانی کرد. در اثناء سخن که شنوندگان مجذوب لحن نمکین او بودند، افسران روس سواره از دالان سرپوشیده (اکنون تغییر داده شده) وارد مدرسه شده و مجتمعین را محاصره کردند. ناطق بدون اینکه متزلزل شده و پروائی به خود راه دهد در مسمع افسران این جمله را گفت: ما به هیچ وجه راضی و ساکت نخواهیم بود که سینه‌های اجداد و نیاکان ایرانی ما در زیر سمّ اسبان بیگانگان خرد شوند.

چون ناطق رل خود را به آخر رسانید مردم از ترس پراکنده شدند. در آن هنگامه آقای عصّار بود که به مردم می‌گفت: بروید در میدان سربازخانه، ما نیز سخنانی داریم. نگارنده نیز همراه عصّار در میدان حاضر شد لکن جز معدودی به علّت فاصلهٔ راه و ترس، گرد نیامده و نظامیان روسی آنجا را هم محاصره کردند. <=تاریخ فرهنگ: ص ۷۳>.

تأئید: کسروی نیز این واقعه به ضبط اندر آورده است به شرح آتی:

«...در مرداد ماه ۱۲۸۹...چنین نهادند که روز چهارشنبه یازدهم مرداد مردم در سربازخانه گرد آیند و در آنجا گفتارهائی به نام بیزاری از آن رفتار ستمگرانهٔ روسیان رانده شود...[و] چنین نهادند که در حیاط مسجد آدینه که جای بس بزرگی است گرد آیند... آقایان سیّد محمّد خامنه‌ای و سیّد کاظم تهرانی (اکنون در تهران به نام عصّار شناخته شده است، حاشیه) و میرزا حاج آقا رضازاده و میرزا علی واعظ و یجویه‌ای یکی

پس از دیگری جلوی پنجرهٔ مسجد ایستاده گفتارهای تند و آتشین راندند. بدرفتاری‌های روسیان را شمرده یادآوری کردند که خاموشی ایرانیان در برابر آنان از روی ترس و از راه زبونی نیست...» <=تاریخ هژده سالهٔ آذربایجان، طهران، امیرکبیر، ۱۳۴۰، ص ۱۷۸>.

۴ـ و سرانجام علی الظاهر به توصیهٔ مرحوم ثقة الاسلام و هم اقدام ظهیرهمایون که پسر عمو و شوهرخواهر و از مأنوسین معظّم‌له می‌بوده است. <=میرزا محمّد ثقة ـ الاسلام: سوانح عمری، تبریز، رضائی، ۱۳۴۰، ص ۱۱۷> از آن <=تبریز> برآمده بوده است و از راه قفقاز و اطریش به پاریس افتاده تا مگر علوم جدید تکمیل فرماید.

ط ـ سائر اساتید سیّدنا السّند به فقه و اصول عبارت می‌بوده‌اند از:

۱ ـ آقا میرسیّد محمّد تنکابنی

۲ ـ آقا شیخ مسیح طالقانی

۳ ـ آقا سیّد عبدالکریم لاهیجی [از اجلّهٔ تلامیذ شیخ انصاری نیز از افاخم عرفاء]

۴ ـ آقا شیخ محمّد رضاء نوری

۵ ـ آقا میر سیّد محمّد یزدی. <=استاد اکبر: ص ۹۵۲>

۶ ـ آقا شیخ محمّد باقر نجم آبادی

۷ ـ آقا شیخ عبدالنّبی نوری. <=المسلسالات: ج ۲، ص ۳۹۱> به طهران، و:

۸ ـ میرزای نائینی <=ابوالقاسم سحاب: تاریخ مدرسهٔ عالی سپه سالار، طهران، سپهر، ۱۳۲۹، ص ۱۷۰>

۹ ـ آقا سیّد محمّدکاظم یزدی صاحب عروه <= استاد اکبر: ص ۹۵۴> به نجف اشرف علی مشرّفها آلاف التّحف.

بیان: سیّدنا السّند قدّس الله نفسه الزکیّه به فقه و اصول نیز حائز مرتبت اعلای اجتهاد مطلق می‌بود و نیز او را است آثاری عظیم بدان باب همچون حواشی کفایةالاصول ناظر به تقویت اقوال شیخ انصاری، و تقریرات شیخ الشریعه و آقا ضیاء عراقی <=دکتر سیّد ـ مصطفای محقّق داماد: استاد علّامه، نامهٔ فرهنگستان، نمرهٔ ۱۰/۱۱ ص ۱۲۴>، ولکن بحث

از این مقولات خارج است از حوزهٔ تحقیقات راقم سطور، و نهاده بر این پایه بدین مقام به انحصار مبادرت می‌شود به بیان فائدتی تاریخی در باب تنفیذ معظّم‌له شطری از قانون مدنی را به تقاضای فقهاء وقت طهران. و چنین است مفصّل این مجمل که شنیدم آقای دکتر سیّد محمّد رضاء جلالی نائینی را دام بقاه که از حوالی سال ۱۳۰۸ و ۱۳۰۹ خورشیدی به تشرّف به حضرت مقدّسهٔ سیّد مستسعد می‌بوده است و از وجوه تلامید معظّم‌له است به علوم منقول، به شب جمعه ۱۹ / مهر / ۱۳۸۱ که:

«مرحوم میر سیّد محمّد فاطمی قمی به گاهی که تصدّی شعبهٔ چهارم محاکم عالی تمیز <= دیوان کشور> می‌فرمود، برخی از فتاوای مشهورهٔ فقهاء شیعه را در باب برخی از عقود جمع کرد و مرحوم سیّد مصطفی خان منصور السلطنهٔ تبریزی که مستشار همان شعبه می‌بود شطری از قانون مدنی را بر پایهٔ آن تدوین و به میرزاعلی اکبرخان داور وزیر عدلیّهٔ وقت تسلیم کرد و او آن را جهت لحاظ آقایان آقامیر سیّد محمّد بهبهانی و حاج میرزایحیی امام جمعهٔ خوئی و حاج شیخ اسحق رشتی و شریعتمدار رفیع فرستاد و مشارالیهم نیز آن را به تنفیذ آقای عصّار و مرحوم شیخ علی بابا ابوالزوجه معظّم‌له که نیز از فقهاء می‌بود، رسانیدند و نهایةً از سوی داور به مجلس شورای ملّی تقدیم شد و تحت عنوان مادّهٔ واحده به تصویب رسید.»

استدراک:

۱ ـ ولادت: در سال و محل ولادت سیّد اختلاف کرده‌اند و آنچه که مسلّم است این است که:

ولادت آن بزرگوار به سامراء بوده است و به قبل از سنهٔ ۱۳۰۱ هجری قمری، از آنروی که والد ماجد معظّم‌له و هو سیّد العلماء السیّد محمّد اللّواسانی الطّهرانی را طاب ـ ثراه رساله‌ای است مفرد به ترجمت احوال خویش مورّخ به ۱۳۴۹ قمری که اصل آن به نمرهٔ ۴۱۸۱ عمومی به کتابخانهٔ آستانهٔ مقدس رضوی مضبوط است و به جائی از آن وارد است که:

«...ثمّ اعلم انّی وصلت الطهران یوم الرابع من شهر شعبان سنة واحد و ثلاث مأة بعد- الالف و نزلت بیت والدی مع اهلی و اولادی الثلاث جاسم و هاشم و کاظم و کان الاوّل منهم مولودا فی النجف و الثّانی و الثالث مولودین فی سامراء.» <=منتخب معجم - الحکماء، ص۱۴۳> .

بیان:محتملاً ولادت سیّد سند به سال ۱۲۹۹ اتّفاق افتاده بوده است.

۲ ـ بیت:والد ما جد سیّد،نیز به رسالهٔ مورد اشعار آورده است که:

«...انّهم قصروافی حفظ شجرة الآباء و الجدود و الاوطان القدیمه وروداً بعد ورود لکونهم من سکنة القری و لا یبالون بما یجری علیهم و ما جریٰ و لذلک لم یذکر فی طبقة اجدادی القریبین احد مشتهر بالعلم و الفضائل الجلیله معروفا بالمعانی الجمیله، لکنّ قداشتهر والد والدی بالزّهد و الکرامة و الادعیة المستجابه، و فی آبائه من یعرف بالنّباله و یمدح بالجلاله، و مقبرة السّید الجلیل الممجّد المسمّی بالسید محمّد فی قریة ایکه من قری لواسان‌الواقع فی نواحی طهران مزارللانام یتوسلون به لقضاءالحوائج و مغفرة الآثام.

و فی طبقات اعمام والدی من کان طوداً فی العلم و عَلماً فی الفضائل و هو العالم العامل الکامل حامل الاصول و الفروع من الاوائل الی الاواخر السید مرتضی اللّواسانی من معاریف تلامذة صاحب الجواهر طاب ثراهما و قد ادرکت صحبته و انا ابن عشر سنین تقریباً ملازما حضور جماعته و استماع مواعظه.

و من بعده اکبر اولاده السّید السّند الجلیل و الحبر النّبیل الفقیه الجامع میر - محمّدعلی رحمه الله تعالی و قد عاصرته فی اواخر عمره. و الحاصل انّی فی طبقة آبائی اوّل من اشتغل بتحصیل العلوم».

۳ ـ پدر:والد ماجد سیّد سند، سیّدالفقهاء و المتکلّمین السید محمّد بن محمود اللّواسانی می‌بوده است طاب ثراه متولد ۱۲۶۴ و متوفای ۱۳۵٦ قمری دارندهٔ شرح - زیارت جامعه و شرح گلشن راز و شرح منظومهٔ سبزواری و جز آن و بالاخصّ پاسخ نامه که چنان‌که خود به رسالهٔ مورد اشعار <= اتوبیوگرافی> به ذکر اندر آورده است:

«مشتمل بر بیست و یک مسئله است که از غوامض مسائل و محلّ نزاع و تشاجر و

اضطراب عقول و نفوس است و صورت آن بیست مسئله از این قرار است:

الاولی: در وجوب معرفة الله.

الثانیة: در بیان معنی التوحید اسقاط الاضافات.

الثالثه: در بیان معنی کنت کنزاً مخفیاً.

الرابعة: در بیان معنی کمال التّوحید نفی الصّفات عنه.

الخامسة: در بیان معنی توحیده تمییزه عن خلقه.

السادسة: در بیان معنی الواحد لا یصدر منه الا الواحد.

السابعة: در بیان تعبیرات مختلفه از صادر اوّل.

الثامنة: در بیان معنی خلقت از علیّین و سجّین.

التاسعة: در بیان جمع بین قوله صلی الله علیه و آله جفّ القلم بما هو کائن الی یوم القیامة و لوح محو و اثبات.

العاشرة: در بیان معنی جبر و تفویض و امر بین الامرین.

الحادی عشره: در بیان معنی انّا للّه و انا الیه راجعون.

الثانیة عشرة: تفسیر آیۀ شریفۀ و اذ اخذ ربک من بنی آدم من ذرّیّتهم.

الثالثة عشرة: در اینکه نفس جسمانیّة الحدوث و روحانیّة البقاء است.

الرابعةعشرة:در بیان اینکه ترکیب هیولا و صورت و ماهیّت و وجود چگونه تصوّر می‌شود.

الخامسة عشرة: در تصویر اسماء و صفات متضادّه در برابر ذات احدیّت.

السادسة عشرة: در اینکه جنس و هیولا و مادّه و فصل و صورت دو چیزند.

السابعة عشره: در مزیّت دین اسلام.

الثامنة عشره: در بیان حقیقت دین اسلام.

التاسعة عشره: در جهات معجز بودن قرآن.

العشرون: کیفیّت معراج جسمانی و شقّ القمر.

الحادی و العشرون: تفسیر من جاء بالحسنه فله عشر امثالها.

الف ـ «لسان الغیب» از کمال‌الدّین محمّدکریم صابونی طاب ثراه متوفای ۱۳۳۹ قمری <= چاپ آقایان علی اوجبی و شهاب‌الدّین عبّاسی، طهران، مجلس، ۱۳۸۱> و نیز «بیان الغیب» از همو، سابقاً به نام مترجم له به طبع رسیده است.

بیان: سالک شطّار حاج محمّد کریم صابونی که ابوالزوجهٔ مترجم له <= آقا سیّد ـ محمّد عصّار> می‌بوده است به گورستان جدّنا الامجد الصّدوق ابن بابویه قدس سرّه مدفون است و خاک پاک او به سوابق ایّام به هدایت علاّم فهّام آقای محمّد آقای امین رزقنا الله لقائه زیارت کرده‌ایم و هم داستانی مربوط با او از عارف ربّانی آقای آقا میر ـ سیّد هاشم رضوی کشمیری طاب ثراه استماع کرده‌ایم به نقل از دکتر احمد احسان طاب ثراه که به کربلاء معلّی زادها الله شرفاً وعلا اقامت می‌کرده است کاشف از علّو مقام سلوکی او <= صابونی> قدّس سرّه.

ب ـ احد از تلامیذ مترجم له< = آقا سیّد محمّد عصّار> می‌بوده است آقای آقامیر سیّد عبدالاعلی سبزواری (۱۴۱۴ ـ ۱۳۲۸)نیز از تلامیذ آغا بزرگ حکیم ـ شهیدی و آقا سیّد حسین بادکوبه‌ای و اصحاب حاج شیخ حسنعلی نخودکی <= منوچهر صدوقی سها: تاریخ حکماء و عرفای متأخر، طهران، حکمت، ۱۳۸۱، ص ۱۷۵> دارندهٔ افاضة الباری فی نقدما الفّه الحکیم السبزواری <= ایضا: ص ۱۷۸>.

ح ـ و هم از مجازین معظّم‌له می‌بوده است آقای آقا نجفی مرعشی به روایت مآثر ولویّه <= المسلسلات فی الاجازات، ج ۲، ص۱۹۳>.

۴ ـ برخی دیگر از اساتید:

الف ـ دو تن دیگر از اساتید معظّم‌له را به فنون ریاضی،محاسب الممالک و میرزا ـ علی خان ناظم العلوم در شمار آورده‌اند <= حسن مرسلوند: زندگی نامهٔ رجال، طهران، الهام، ۱۳۷۴، ج۴، ص۳۲۶> و اینک گویم که تواند بود که نخستین آنی بوده باشد که مرحوم مدرّس گیلانی به ترجمت او آورده است که:

«آغاخان المهندس الاصفهانی المتوفّی ۱۳۵۶ ق الملقّب بمحاسب الدّوله من الرّیاضییّن کان معاصَراً للملک ناصرالدّین القجری، عیّن مدرّسا فی مدرسة دارالفنون

بطهران و هو من تلامذة نجم‌الدّوله عبدالغفّار الاصفهانی مات باصفهان فی العام‌المذکور قد بلغ نیّفاً و تسعین عاماً و له مختصر فی الجبر سمّاه اصول الجبر» <=منتخب معجم ـ الحکماء: ص ۱۸ >و به ترجمت دومین نیز ایرادکرده است که:

«علیّ الریّاضی، ناظم‌العلوم، من معاصری نجم‌الدّوله عبدالغفّار و ابن‌اخیه نجم‌الملک. و کان معلّماً فی الرّیاضیّات فی مدرسة دارالفنون بطهران علی ما قیل و له مؤلّفات فی هذه العلوم. و رأیت له کتاباً فی الحساب سمّاه (حکمة ریاضی) و عبّر من نفسه فیه هکذا: (علی خان شاگرد قدیم مدرسهٔ پولی تکنیک پاریس) و هو من احفاد الصّدر الاصفهانی» <=ایضا: ص ۱۱۴ >.

ب ـ و استاد دیگر معظّم‌له را به معقول، مرحوم هانری کربن، جناب سیّد حسین بادکوبه‌ای در شمار آورده است به نجف اشرف که از تلامیذ طبقهٔ اولای میرزای جلوه می‌بوده است و آقا سیّد هاشم اشکوری:

«... سیّد حسین بادکوبه‌ای...در نجف به تدریس اشتغال داشت و استاد دو فیلسوف سنّتی معاصر بود: سیّدکاظم عصّار استاد حوزه و دانشکدهٔ الهیّات دانشگاه طهران و شیخ علاّمه محمّد حسین طباطبائی» <= تاریخ فلسفهٔ اسلامی، ترجمهٔ دکتر سیّد جواد ـ طباطبائی <= طهران، انجمن ایران‌شناسی فرانسه، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۱۷۴ >.

ج ـتبیین: به برخی از مواضع وارد است که سیّدنا السّند « ... به اصفهان مسافرت نموده‌اند و سه سال نیز در آن شهر به تحصیل فلسفه مشغول بودند» <= تاریخ مدرسهٔ عالی سپه سالار، ص ۱۶۹ > و بل که حتّی گفته شده است که «... به تحصیل فلسفه علی ـ الظّاهر نزد جهانگیرخان و آخوند کاشانی پرداخت» <= مهدی قرقانی: زندگانی حکیم جهانگیرخان قشقائی، اصفهان، گلها، ۱۳۷۱، ص ۵۴> ولکن این معنائی است عاری از صحّت از آنروی که استماع دارم از سیّد الحکماء الاحرار سیّدنا السیّد جلال‌الدّین ـ الآشتیانی که روزگار افاضات او دراز باد به شب ۲۰ / بهمن / ۱۳۷۶ که چون به همان ایّام حیّات صوری سیّد سند <= آقای عصار> قدّس الله لطیفه نیزگاه شنیده می‌شد که آن بزرگوار به اصفهان هم به خدمت سرکاران آخوند ملا محمّد کاشانی و جهانگیرخان

قشقائی تحصیل فرموده است، از معظّم‌له از این معنی بپرسیدم و جواب نفی شنیدم فاغتنم و کن من الشاکرین.

۵ ـ برخی از احوال ظاهری:

الف ـ تدریس: سیّدنا السّند به روزگار تحصیل به نجف اشرف «در مدرسهٔ علوی زبان فرانسه و ریاضیّات تدریس می‌کرده است» <= مقدّمهٔ شرح مقدّمهٔ قیصری: ص ۳٦> و چنان‌که بیامد به مدارس تبریز نیز بدان مهم اشتغال می‌فرموده و متعاقباً نیز دانش سرای عالی و دانشگاه طهران به یمن قدوم می‌آراسته است و هم به اواخر حیات ملکوتی آیات جز سالی چند که بدان جسماً ناتوان گشته بود، به مدرسهٔ عالی سپه‌سالار تدریس اشارات می‌فرمود.

ب ـ عضویّت به فرهنگستان: دورهٔ اوّل فرهنگستان مورّخ به سنهٔ ۱۳۱۴ خورشیدی مفتخر به عضویّت معظّم‌له بوده است <= سیّد محمّد محیط طباطبائی: فرهنگستان [: یادنامهٔ مرحوم دکتر زریاب خوئی] طهران، بنیاد دائرة المعارف، ۱۳۷۴، ص ۴۰۳.

ج ـ عدم قبول اتّحاد شکل: یکی از حوادث قابل ضبط در احوال کرامت اشتمال سیّدنا السّند قدّس سرّه القدّوسی همانا داستان عدم قبول معظّم‌له است اتّحاد شکل را به روزگار پهلوی اوّل، آن هم به شجاعت حسینیّه تا بدانجایگاه که استماع دارم از آقای دکتر سیّد محمّدرضاء جلالی نائینی که بدان هنگام «آقای عصّار پیغام داد به وزیر دربار که شاه تاج دارد و این عمامه هم تاج من است» و هر گونه‌ای که می‌بوده باشد این سخنان نیز دکتر عیسی صدیق، صدیق اعلم را است بدین باب که نخستین وزیر فرهنگ می‌بوده است زماناً از پی سقوط دیکتاتوری:

«...روز یکشنبه ۳۰ / شهریور / ۱۳۲۰ پس از معرّفی به مجلس شورای ملّی به وزارت فرهنگ رفتم و به محض نشستن پشت میز [وزارت] با تلفن از آقای سیّد محمّد ـ کاظم عصّار استاد کلّیّات فلسفهٔ دانش سرای عالی پرسیدم چنانچه مایل به ادامهٔ تدریس خود هستید ابلاغ آن صادر شود و چون جواب مثبت بود بی درنگ ابلاغ صادر و

فرستاده شد.

در آن تاریخ آقای عصّار در حدود شصت سال داشت و بسیار باتقوی و محبوب بود و با لباس روحانیّت و وجاهت ملّی که داشت حاضر نشده بود در آن سنّ تغییر لباس دهد و به همین جهت از ادامهٔ خدمت او جلوگیری شده بود و این امر نارضائی شدید در میان مردم و در دانشگاه ایجاد کرده بود.

اقدامی که در دقیقه اوّل تصدّی به عمل آمد به حدّی حسن اثر داشت که با نامه و تلفن و سرودن شعر عدّهٔ کثیری قدردانی کردند». <= یادگار عمر، طهران، دهخدا، ۱۳۵۳، ج ۳، ص ۴۹» >.

عنایت با معارف جدید: از یار دانا آقای دکتر سیّد حسین ضیائی تربتی دام بقاه استماع دارم که آقای عصّار به چند جلسه با من از ادموند هوسرل سخن گفت و آگاه می‌بود که هوسرل از طریق هورتن با شیخ‌الاشراق و صدرالمتألهین آشنائی می‌داشته است و این معنی نیز بدین مقام استطراداً درخور ذکر است که هورتن خود نیز فیلسوف می‌بوده است و هم به میانهٔ او و هوسرل ربطی طولانی وجود می‌داشته و بل که استاد و شاگرد می‌بوده‌اند.

٦- برخی از احوال باطنی:

الف- سیّدنا السّند برکشیدهٔ سیّدالعرفاء المتألّهین آقا سیّد احمد الطّهرانی الحائری می‌بوده است متوفای ۱۳۳۲ از طبقهٔ اولای اصحاب شیخ السّالکین آخوند ملا-حسینقلی همدانی متوفای ۱۳۱۱ که چنان‌که خود به افادت اندر آورده است، نسبت سلوکی خویش با ملاذ ارباب الیقین آقا محمّد بیدآبادی درست می‌گردانند <= تاریخ حکماء و عرفای متأخر: ص ۲۱۱> و هرگونه‌ای که می‌بوده باشد نیز خود با استاد آشتیانی فرموده است که:

«در بین اعاظمی که محضرشان را درک کرده‌ام تنها شخصی که از پرده‌های ضخیم طبیعت و حجب ظلمانی عبور کرده بود او <= آقا سیّد احمد طهرانی> بود، احدی را نظیر او ندیدم. در علم اخلاق و سلوک طریق باطن به سبک ائمّهٔ اطهار و طریقهٔ آخوند

ملا حسینقلی همدانی و آخوند ملافتحعلی عراقی سلطان‌آبادی فرید عصر خود بود»
<= مقدّمهٔ شرح مقدّمهٔ قیصری: ص ۳۷>.

ب ـ روایت کرد مرا آقای حسین شهابی سمنانی الملقّب بشهاب الحکماء دام بقاه از استادمان مرحوم مبرور آقای آقا یحیی طالقانی قدّس سرّه که شنیدم آقای عصّار را قدّس سرّه که:

«به ایّام اقامت به نجف اشرف شبی به مجلس ذکری که ورد آن یا لطیف می‌بود رویاروی با جوانی که هنوز چندان موئی برروی نمی‌داشت نشسته بودم و اشتغال کرده و به حوالی فجر من غیر اراده فکر بیماری پدرم در ذهن آمد و در ساعت، آن جوان مرا به نام بخواند و بگفت که حال پدرت خوب است و در سلامت به سر می‌برد، از فکر پدرت بیرون بیا. و چون مجلس تمام گشت و از او سؤال کردم که از کجا فهم کردی که من به فکر پدر اندرم و هم از کجا به سلامت او واقف شدی، چیزی به خاطر نیاورد و معلوم شد که این از برکت آن ذکر شریف می‌بوده است. بعدها هم که به طهران بازگشتم معلوم افتاد که به همان شب مبارک حال پدرم بِهْگشته بوده است.»

ج ـ این داستان نیز خود با آقای دکتر مهدی پرهام نقل فرموده است که:

«...در نجف بودم و اوّل هر ماه در مجلس درس مردی دل‌آگاه و صاحب نظر با اشتیاق حضور می‌یافتم، نزدیک شش ماه بود که آن بزرگوار اوّل هر ماه به نجف می‌آمد و من مرتّب در سر درس او حاضر می‌شدم. آن روز که این اتّفاق افتاد، اوّل ماه بود و من به مجلس درس آن بزرگوار می‌رفتم؛ مسافت کمی از حجره‌ام دور نشده بودم که دیدم کف نعلینم تا نیمه جدا شده و هر قدمی که برمی دارم سکندری می‌خورم، هر طور بود مسافتی رفتم امّا دیدم نمی‌شود. داشتم نعلینم را می‌کندم تا با پای برهنه راه را طیّ کنم که چشمم به دکان پینه دوزی افتاد. داخل دکان شدم و از پیرمرد پینه دوز خواهش کردم نعلینم را مرمّت کند. مخصوصاً تأکید کردم که عجله دارم. با خونسردی گفت این چه درسی است که آنقدر برای شنیدنش عجله داری؟

وقتی در پی این سؤال به چشمانم خیره شد، دیدم نگاهش نگاه مرد عامّی نیست.

تبسّمی پرمعنی بر لب داشت و مثل اینکه می‌خواست سخنی بگوید ولی چیزی نگفت. گفتم درس فلانی گفت ناراحت نباش به موَقع خواهی رسید. من هم به خاطر تو که دیدم اهل علمی از بستن دکان منصرف شدم چون می‌خواستم به کربلا بروم حالا دیرتر حرکت می‌کنم و با همان طمأنینه به دوختن ادامه داد.

عجیب بود که من دیگر آن شتابی که برای رفتن داشتم در خود آن احساس ننمودم و بیشتر دلم می‌خواست بمانم تا با این مرد حرفی بزنم. بالاخره بعد از مدّتی که به نظرم طولانی آمد نعلین را مرمّت نمود و به من داد. گفتم امروز از درس محروم شدم حالا لطفی بکن اگر به کربلا می‌روی این کاغذ را به فلان کس که نشانی‌اش این است برسان. گفت او را می‌شناسم. کاغذ راگرفت و من در حال عزیمت بودم که گفت عجله نکن به درس می‌رسی. از دکانش بیرون آمدم و چند لحظه بعد به مجلس درس رسیدم و مداد و کاغذی که همراه داشتم بیرون آوردم تا تقریرات آن بزرگوار را بنویسم. کمی که نوشتم دیدم این مطالب را ماه قبل شنیده و یادداشت کرده‌ام. از طلبه‌ای که کنارم نشسته بود پرسیدم این درس تکراری نیست؟ گفت نه همین الآن درس شروع شده. گفتم منظورم این است که ماه قبل ایشان آن را تقریر نکرده‌اند؟ گفت نه و من دیگر سؤالی نکردم. تمام تقریرات آن روز به نظرم تکراری آمد تا برگشتم به منزل و به یادداشت‌هایم مراجعه کردم. دیدم خلاف آنچه تصوّر می‌کردم چیزی از آنچه اکنون می‌دانم در آنها دیده نمی‌شود. آناً دریافتم که آن پینه دوز ژنده‌پوش مراحل بالائی از معرفت طیّ کرده و به نیروی خلّاقه‌ای در خود دست یافته که توانائی دارد مرا بر آنچه هنوز گفته نشده بیاگاهاند.

از آن تاریخ این پیش‌آمد را به فال نیک و نظر لطف الهی گرفتم و پس از آن دید من و طریقهٔ آموختنم به کلّی شکل دیگر گرفت. راهی پیمودم که قصد پیمودن آن را در ابتداء نداشتم.

به سراغ پیرمرد رفتم تا همّت طلب کنم و بیشتر به خدمتش رسم. دکانش بسته بود. چند روز بعد آشنائی که توسّط پیرمرد برایش کاغذی فرستاده بودم به دیدنم آمد و خبر

فوت او را با تأسّف بازگفت. معلوم شد یکی دو روز بعد از این‌که او را ملاقات کرده بودم چشم از جهان فروبسته است.

شگفت‌انگیزتر از آنچه گذشت جریانی بود که ماه بعد اتّفاق افتاد. هنگامی که در مجلس درس آن بزرگوار حاضر شدم به محض آنکه لب سخن گشود، باز دیدم ای عجب که من این مطالب را به تفصیل شنیده‌ام و تا آخر درس بر آن‌چه او گفت وقوف کامل داشتم.البتّه در درس‌های بعد، وضع به حال عادی درآمد و من هم مثل دیگران یادداشت برمی داشتم.

به یقین دریافتم آن مرد راه حقّ که گوئی فرمان بیداری مرا داشت در برخورد اوّل خود را در آگاهیدن من موظّف می‌دیده است وگرنه مردانی صاحب کرامت چون او اهل به رخ کشیدن قدرت خود نیستند و خود را در حدّ شعبده‌بازان تنزّل نمی‌دهند. امّا چنانچه افشای کرامت آنها به قیمت جانشان تمام شود ولی گم کرده راهی را به راه آورد آن را نشان خواهند داد» <= استاد علامه: ص ۱۳۲/۱۳۳>.

د ـ برخی از مشایخ صوفیّه عصر نیز به صحبت سیّد مستسعد می‌بوده‌اند همچون سیّدحسین شمس‌العرفاء طهرانی و میرزاعبدالحسین ذوالرّیاستین مونس علی شاه شیرازی <= سیّد عبدالحجّة بلاغی: مقامات العرفاء، طهران، مظاهری، ۱۳۷۱، ص ۵۲۴> که هر دوان به علمیّات نیز از افاضل عهد می‌بوده‌اند،و بالاخصّ شمس که نقل مرحوم سیّد ـ عبدالحجّة بلاغی حجّت علی شاه را از خلفای او [= شمس] <= منوچهر صدوقی سها: تاریخ انشعابات متأخرهٔ سلسلهٔ نعمة اللّهیه، طهران، پاژنگ، ۱۳۷۰، ص ۸۰/۸۰> «صحبت عدّه‌ای را خوش می‌داشت که سرآمد همهٔ آنها نابغهٔ بزرگوار عصّار (معاصر) است» <= مقالات‌الحنفاء، طهران، مظاهری، ۱۳۶۹، ص ۲۶۰>.

هـ ـ سیّدنا السّند «دائماً در ذکر بود و بیشتر اوقات شب را به اذکار و اوراد و تهجّد به سر می‌برد» <= مقدّمهٔ شرح مقدّمه قیصری: ص ۳۷>.

و) واپسین مطلب نیز بدین مقام این‌است‌که به مقامات سیر بسی کتوم می‌بود و طالب سلوک از خویش همی راند، آن هم به شدّت وحدّت چنان‌که به رأی‌العین مشهود افتاد.

۱/۶ ـ کرامات:

وقوع کرامات بهر اولیاء عظام به غمض عین از اختلاف در ماهیّت آن افزون بر مسلمیّت، مبرهن است به میانهٔ حکمای راسخین و عرفای شامخین، و رفاقت توفیق را بیانی فخیم در انیّت آن از سیّدنا السّند و آن هم به همین رسالهٔ حاضر وارد است و این است آن که:

«چون هر یک از اسماء و صفات حضرت حقّ مظهر و مجلائی طلب کند، اسم اعظم نیز مظهری تقاضا نماید. و همچنان‌که آن اسم حاوی ذراری اسماء و جامع امّهات و آباء تفصیلی اسماء می‌باشد، مظهر و مجلایش باید مشتمل بر تمام مظاهر و جامع همهٔ عوالم مُلک و ملکوت بوده باشد، از این رو حضرت حقّ انسان را کون جامع و برزخ مطلق قرار داده و در او جوهری از جنس جواهر قدسیّه به ودیعت نهاده و از روح مرتبهٔ لاهوتی در قالبش دمیده که کلّیّهٔ عوالمش در وجود او منطوی و آثار هر عالمی از او ظاهر و طالع گردد: خلق الله آدم علی صورته، اتزعم انک جرم صغیر الخ، و انسان از جهت این مظهریّت تامّهٔ الهیّه قادر است که در عالم خود ایجاد نماید مخلوقاتی شبیه به مبدعات مبدأ حقیقی خود از فلک و ملک و حیوان و غیره،ولی چون نفس جهت ظلیّت دارد مخلوقش نیز شبیه و ظلّ معلولات مبدأ اوّل خواهد بود...

امّا باید دانست که همیشه مخلوق انسان ظلّی نبوده بل که بعضی از نفوس بشریّه و اصحاب معارج الهیّه پس از وصول به مراتب کمالیّه، ممکن است متّصل شوند به عالم قدسی اعلی، اتّصالی شهودی و عینی علاوه بر اتّصال علمی ذهنی، و آن موقعی است که بدن و قوای بدنیّه مغلوب احکام نفس قدسی گردیده و تحت سیطره و استیلاء و محکومیّت نفس قرار گیرند. و در این حال خلّاقیت نفس از مرتبهٔ علمی و ظلّی به درجهٔ عینی و خارجی منتهی گردیده، انسان قادر شود بر ایجاد و اعدام در خارج، و قدرت تصرّف در اشیاء خارجیّه بدو افاضه گردد. آن موقع است که «العارف یخلق بهمّته مایشاء خارج محلّ الهمّه» و چنین نفسی تواند موادّ و هیولیات را به هر صورت متشکّل سازد و یا از آنها خلع صور نماید...» <= $\frac{۲۸}{۲۹}$>.

و هرگونه‌ای که می‌بوده باشد روایت می‌کنم بلا واسطه از سیّدالشّعراء و الفضلاء مرحوم سیّدکریم امیری فیروزکوهی که خاک پاک او باغی از باغ‌های مینوی برین بادکه بدان‌گاه‌که از پی در افتادن تیمور بختیار، آقا احمد طباطبائی قمی نیزکه مشیر و مشار او می‌بود محبوس گردید، آقای ذوالمجد طباطبائی که از اقارب وی می‌بود مکرّر به محضر آقای عصّار مشرّف می‌شد و استغاثه می‌کرد و آقا می‌فرمود که من چکار می‌توانم بکنم؟ تا مگرگاهی باز اندر آمد و با دو دست بر سر زد و بگفت که می‌خواهند که آقا احمد را بکشند که آقا بفرمود که ذکری می‌دهم، هرگونه‌ای که بوده باشد بدو رسانید به محبس و امید می‌دارم که پانزده روز بیش نیاید که آزادگردد.

و چون چنان کردند چنان شد که فرموده بود،پانزده روز برنیامد که او آزادگشت.

و الآن اقول و لقد شاهدنا منه قدّس الله لطیفه تصرّفاً قدسیّاً فینا بلیلة الثلاثاء ۲۹ / اردیبهشت / ۱۳۴۹ و یالها قصّة فی شرحها طول

فکان ماکان ممّا لستُ اذکره فظُنَّ خیراً ولاتسئل عن الخبر

۷ـ برخی افادات:برخی افادات عالیات سیّدنا السّند که به‌گوش جان از زبان مینوی‌ـ نشان آن بزرگ استماع کرده‌ام چنین است که:

الف ـ به حوالی ظهر چهارشنبه هفتم خرداد ۱۳۴۸ بفرمودم که:

«ازکسانی که درک محضر حاجی سبزواری‌کرده بودند و ما محضر آنان دریافتیم شنیدم و اگر یقین نمی‌داشتمی نقل نمی‌کردی که روزی فقیری به حضرت آن بزرگوار شد و خواستار مقداری سرکه گردید و حاجی با آنکه سخن کوتاه می‌گفتی به بلندی فرمود که نداریم و فقیر گفت که به فلان گوشهٔ زیرزمین سرکه‌ای هست و حاجی فرمود که درویش از چشم تو پرده‌ای برگرفته‌اند که چنین می‌کنی پرده‌ها هست که باید برگیرندش.»

ب ـ حاجی سبزواری را مجلسی می‌بوده است و لوی و ذکری القاء می‌فرموده.

ج ـ میرزا حسن کرمانشاهی چنان اسیر پنجهٔ درویشی بود که خود می‌فرمود که به تحت قبّهٔ قمر فقیرتر از من نیست و با این همه پیوسته خوشرو می‌بود وگاه هم که آهی

برمی‌آورد نور از آن می‌تابید.

د ـ بعضی از تلامیذ آقا میرزاحسن کرمانشاهی گفت که از عطّاری که به مقابل منزل میرزا دکان می‌داشتی چای گرفتم و بر کاغذ آن این عبارت دیدم که «فصل فی النّفس الکلیّة الفلکیّه» و بپنداشتم که خطّ استاد <= میرزا حسن> می‌بوده باشد و از این روی به نزد عطّار شدم و بپرسیدم که آن کاغذ از کجا آورده است و او به خانهٔ میرزا اشارت کرد! و چون بعدها این سخن با جناب میرزا حدیث کردم بفرمود که از این کاغذها فراوان به عطّار داده شده است و تنها یکی به دست تو افتاده.

هـ ـ من گاهی به مدرسهٔ فیلسوف الدّوله [واقع به حوالی حرم امام زاده اسماعیل علیه السلام به محلّهٔ چاله میدان] اقامت می‌کردمی و پایم که برهنه می‌بود هیچ،سرم نیز برهنه می‌بودی و به همان ایّام تدریس را به دانشگاه دعوت شدم.

۸ ـ ظرائف: شیخ رئیس حجّة الحق ابوعلی سینا به مقامات العارفین آورده است که: «العارف هشٌّ بشٌّ بسّام...و کیف لایهشّ و هو فرحان بالحق» <=الاشارات و التّنبیهات ـ چاپ مرحوم استاد شهابی ـ دانشگاه طهران، ۱۳۳۹، ص۱۵۶، س$\frac{۷}{۹}$>، و یکی از مصادیق بالذّات این سخن والا به روزگار ما همانا آن ذات ملکوتیّ الصفّات می‌بود و این است برخی از طرائف ظرائف آن بزرگوار:

الف ـ مرحوم دکتر محمود کریمان که از تلامیذ معظّم‌له می‌بوده است آورده است که: «استاد سیّد کاظم عصّار برای ما فلسفهٔ شرق تدریس می‌فرمودند... گاهی هم در ضمن درس برای تفریح...لطیفه‌ای...چاشنی درس خود می‌کردند که این لطیفه‌ها در کریدورها و صحن حیاط دانشکده زبانزد دانشجویان بود.

روزی گفتند راستی خبر دارید که مطابق تصمیم اخیر دولت دارند اسم‌های خارجی و به خصوص اسم‌های عربی را از تابلو مغازه‌ها، هتل‌ها و سینماها و هر جای دیگر بر ـ می‌دارند و به جای آنها نام‌های فارسی خالص می‌گذارند، بعید نمی‌دانم که این دستور ـ العمل رفته رفته به تغییر نام خاص و القاب و عناوین اشخاص هم منجّر شود. من بهتر دیدم پیش از اینکه به سراغ من ضعیف بیایند و از پیش خود عنوانی به فارسی سره برایم

تعیین و به من تحمیل کنند، خودم پیشاپیش و سر فرصت برای تغییر نام خودم اقدام کنم، بد نیست شما بدانید به جای (سیّد کاظم عصّار) به فارسی خالص ساخته‌ام:

(خواجهٔ بردبار روغن کش)!

<=دکتر علی فاضل: در سیرهٔ استاد کرامند کریمان [پژوهش نامهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه شهید بهشتی] طهران، زمستان ۱۳۷۳، ص ۴۹>.

ب - از مرحوم مبرور میرزا هادی خان الحائری قدّس سرّه که از اوایل عمر انیس و مونس آن بزرگوار <= آقای عصّار> می‌بوده است و خاک پاک هر دوان هم به نزدیک هم افتاده است استماع دارم که «آقا سیّد کاظم» می‌فرمود که (لیسانس) یعنی (لیس انس)! و من <= آقای حائری> این معنی منظوم ساخته‌ام :

امروز که نوع جای جنس است　　　　لیسانس به جای لیس انس است !

ج - شنیدم مرحوم شیخ عبدالکریم مدرّسی معصوم علی شاه خاکسار را که آقای عصّار فرمود که به سامرّاء شخصی به مجلس درس آقا میرزامحمّدتقی شیرازی حاضر می‌گشت و هیچ سخنی نمی‌گفت و حتّی سلام و علیکی با کس نمی‌کرد. مگر گاهی به حضرت میرزا شد و بگفت که عزم بازگشت به وطن دارم و اجازتی می‌خواهم و چون جواب شنید که شما در درس اشکالی نکرده‌اید که کاشف از مرتبت علمی شما باشد و نتیجةً من آگاه به احوال شما نیستم بگفت که نوشته‌ای دارم و دست در آستین کرد و جزوه‌ای از آن بر آورد و تقدیم نمود و چون میرزا عنوان آن بدید بلا ملاحظهٔ متن بازش گردانید وبفرمود که یا شیخ لک ان تجیز ولاتجاز و معلوم آمد که چنین است عنوان آن: (هدیّة الاحباب فی الفرق بین الحیض و الاستصحاب)!

د - حکایت کرد مرحوم مبرور دکتر نصرة اللّه کاسمی طاب ثراه که روزی به اراضی اراج و ازگل به خدمت آن بزرگوار <= آقای عصّار> پیاده می‌رفتم. مگر گاوی پدید آمد و آقا چون آن گاو بدید عباء از دوش بازگرفت و به زیر دست نهاد و شروع به فرار کرد و چون سبب بخواستم بفرمودم که (این هم شاخ دارد و هم عقل ندارد)!

ه - مرحوم حسن آقای عالم، پور شیخ علی بابا و اخ الزّوجه معظّم‌له <=آقای

عصار > که از عجائب روزگار می‌بود و به عقلاء مجانین می‌مانست و غرائب احوال او جداگانه در خور ضبط است مکرّر می‌گفت که آقا خطاب به من می‌فرمود که (عقل را هر معنایی کنیم در تو نیست)!

و افزون می‌کرد که روزی بر سر سفرهٔ ناهار که غذای آن خورشت کدو بود مادر با من گفت حسن آقا کدو بخور که عقل را زیاد می‌کند و آقا فرمود که خانم! کدو عقل را زیاد می‌کند، ایجاد که نمی‌کند!

و ـ آغاز تشرّف من‌بنده به حضرت مقّدسهٔ سیّد به گاه دانشجوئی می‌بود به دانشکدهٔ حقوق دانشگاه طهران و حکم این مناسبت را بفرمود که زنی به نیمه شبی بیمار گشت و به همسایگی او بر در منزلی تابلوی دکتری بود، پس شوهر بدان خانه فرستاد تا دکتر را به عیادت آورد و چون دکتر بیدار شد و داستان بدانست با خشم بگفت که من طبیب نیستم و دکتر حقوقم و مرد گفت آقای دکتر زن به جهنّم، دستم به دامنت، چهار ماه است حقوق مرا نداده‌اند، به داد خود من برس!

ز ـ روزی نیز ذکر خیری از جدّین پدری و مادری مادر من بنده آقایان آقا میرزا یوسف آقا و آقا میرزا عبداللّه آقا که به نجف اشرف با آنان آشنائی می‌داشته است معمول گردانید و از پی نقل کرامتی از آقا میرزا یوسف آقا که از اصحاب آقا سیّد مرتضای کشمیری می‌بوده است بفرمود که «آقا میرزا یوسف آقای جدّ شما ترک بود ولی نه جدّ شما آدم بود»!

۹ ـ تلامیذ: جمیّ غفیر از افاضل عصر به تتلمذ به حضرت مقدّسهٔ سیّد مباهی می‌بوده‌اند و به میانهٔ آنان بالاخصّ نام نامی تنی چند از مراجع عهد به دیده اندر می‌رسد تا بدانجاگاه که از مرحوم مبرور آقای میرزا هادی خان الحائری قدّس سرّه استماع دارم که آقا سیّد محمّد کاظم یزدی صاحب عروه طاب ثراه با آقای عصّار فرموده بود که اسفار به زیر عبا بگیر و بیاور و با من بگو! هر چند که چنان‌که به اشعار اندر آمد آن بزرگ خود از تفوّه بدین مسائل اباء می‌فرمود و هر گونه‌ای که می‌بوده باشد این است نام چهل تن از وجوه تلامیذ آن بزرگوار، قوله تعالی: و واعدنا موسی ثلاثین لیلةً واتممناها

بعشر:

۱ـ استاد سیّد جلال‌الدّین آشتیانی که روزگار افادات او دراز باد، چنان‌که خود می‌آورد:

«حقیر مدّت قلیلی به درس کفایة الاصول و شرح منظومه و اسفار معظّم‌له حاضر شده است» <= استاد اکبر: ص ۹۵۷>.

۲ـ مرحوم سیّد شهاب‌الدّین ابوالمعالی آقا نجفی مرعشی نهاده بر پایهٔ مسموع از مرحوم میرزا هادی خان حائری قدّس سرّهما.

۳ـ مرحوم حاج شیخ ضیاءالدّین ابن یوسف حدائق شیرازی به نقل آقای دکتر سیّد محمّد رضاء جلالی نائینی مرمن بنده را.

۴ـ سیّدالشّعراء و الفضلاء سیّدنا السیّدکریم امیری فیروزکوهی طاب ثراه <= ابوالفضل شکوری: فرهنگ رجال، قم، عالم، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۲۷>.

فائده: زیارت کردم خطّ مبارک مترجم له <= آقای عصّار> را علی الظّاهر مورّخ به سال ۱۳۳۴ خورشیدی و بدیدم بدان که از مرحوم امیری تعبیر به (سیّدنا العلاّمه) فرموده است ولنعم ماقیل: انّما یعرف ذاالفضل من النّاس ذووه.

۵ـ آقای دکتر سیّد حسن امین سبزواری به شرحی که بیاید.

۶ـ حاج شیخ اسماعیل بوذری کرودی طالقانی نیز از تلامیذ آقا میرزا طاهر تنکابنی و اصحاب آقا شیخ مرتضای طالقانی <= اسماعیل یعقوبی: آشنائی با مشاهیر طالقان، طهران، محسنی، ۱۳۷۵، ص ۵۷/۵۸>.

۷ـ آقای محسن بینا <= عبدالرّضاء محمّدی: چهره‌های ماندگار، طهران، بلاتاریخ و مطبع، ص ۲۶> دام بقاه نیز از اصحاب آقا میرزا جواد آقای انصاری همدانی، شارح حافظ.

۸ـ مرحوم سلطان حسین تابنده رضا علی شاه گنابادی <= تاریخ حکماء و عرفای متأخر: ص ۳۸۵>.

۹ـ میرزا علی آقای ثقة الاسلام شهید تبریزی قدّس سرّه به شرحی که گذشت.

۱۰ ـ آقای دکتر سیّد محمّدرضاء جلالی نائینی دام بقاه که چنان‌که خود با من گفت به شب جمعه ۱۹ / مهر / ۱۳۸۱،ایّامی به مدرسهٔ صدر طهران به درس فقه و اصول معظّم‌له حاضر می‌گردیده است همراه با تنی چند از افاضل عصر که نام شریف آنان به تعاقب اندر بیاید.

۱۱ ـ آقای دکتر غلام رضاء جمشید نژاد کاشمری دام بقاه.

۱۲ ـاستادنا الاعظم فی المعارف الربوبیّه مرحوم مبرور آقای حاج شیخ علی‌محمّد جولستانی طهرانی قدّس الله نفسه الزّکیّه.

۱۳ ـ مرحوم آقای آقا سیّد محمّد تقی خوانساری به شرحی که حضرت استاد آشتیانی می‌آورد:

«روزی نگارنده از مرحوم فقیه‌مجاهد و استاد محقّق آقا سیّدمحمّدتقی خوانساری سؤال کردم حضرت عالی آقای عصّار را می‌شناسیّد، آن مرحوم فرمودند آقای عصّار از هیچ یک از معاصرین خود کمتر نیستند و من بیشتر مباحث شرح منظومه را از محضر ایشان استفاده کرده‌ام. بعد از سالیان متمادی به آقای عصّار عرض کردم مرحوم آیة الله خوانساری فرمودند من بیشتر مباحث را از آقای عصّار استفاده کرده‌ام، ایشان ناراحت شدند و فرمودند با ایشان مباحثه می‌کردیم» <= شرح مقدّمهٔ قیصری ـ مقدمه ـ قم،دفتر تبلیغات، ۱۳۷۲،ص۳۵/۳۶>.

اقول: ولنعم ماقیل:

نظر آنان که نکردند در این مشتی خاک

الحق انصاف توان داد که صاحب نظرند

۱۴ ـ مرحوم استاد محمّد تقی دانش پژوه نیز از تلامیذ آقا میرزا مهدی آشتیانی چنان‌که خود آورده است به اتوبیوگرافی:

«...من فلسفه را...در محضر استادبزرگوار مرحوم میرزامهدی آشتیانی آموخته‌ام... از محضر استاد بزرگوار مرحوم عصّار نیز استفاده شده است» <= نادر مطّلبی و سیّد محمّد حسین مرعشی: حدیث عشق، طهران، مجلس، ۱۳۸۱، ص۴۸>.

۱۵ ـ بقیّة الحکماء الرّاسخین آقای حاج شیخ علی دبیری زرندی دامت برکاته چنان‌که خود با من فرمود.

۱۶ ـ آقای دکتر شاپور راسخ افادت آقای دکتر محمّد غفرانی دام بقاه مرمن بنده را به ظهر روز ۱۳ / رجب / ۱۴۲۲.

۱۷ ـ آقا شیخ حسین رانکوهی لنگرودی نیز از تلامیذ آقا میرزا حسن کرمانشاهی و آقا میرزا مسیح طالقانی <= سیّد ریحان الله یزدی: آئینهٔ دانشوران، قم، مرعشی، ۱۳۷۲، ص ۲۱۲ >.

۱۸ ـ مرحوم مبرور آقای آقامحمّد رضاء ربّانی تربتی <= تاریخ حکماء و عرفای متأخر: ص ۳۹۲ > طاب ثراه متوفای ظهر جمعه ۷ / تیر / ۱۳۸۱ به فجأه.

۱۹ ـ مرحوم سیّد محمّد سعید سعیدالعلماء نائینی، از قضات دیوان عالی کشور افادت آقای دکتر سیّد محمّدرضاء جلالی نائینی برادر او مرمن بنده را.

۲۰ ـ منوچهر صدوقی سها، چندی از آغاز تشرّف من بنده به حضرت مقدّسهٔ سیّد برفته، همراه آقای دکتر سیّد حسن امین تقاضای شروع درسی کردیم و عزّ قبول یافتیم و از پی آنکه بفرمود که چنان نباشد که شش ماه بیائید و بعد نیائید، باید بیعت کنید و بیعت کردیم و بیفزود که طرفین تا سه روز حقّ فسخ داریم، با ردّ استدعاء من بنده که تدریس یکی از کتب ذوقی امثال شرح فصوص بود شروع به تدریس یکی از مصنّفات شریف خویش فرمود که با کلمهٔ ولیُعلَم آغاز می‌یافت و خدای را که مرا چنان دل از دست ببرد که گفتی می‌خواهم که از زمین برخیزم و بر آسمان شوم و لکن از سوء حظّ روزی چند بعد که به سه راه امین حضور رویاروی منزل مرحوم دکتر یحیای مهدوی به زیارت معظّم‌له نائل آمدم بفرمود که (فسخ کردم چون حرف زدن برای من مضرّ است) و اندوها و افسوسا و دردا و دریغا که چندی نیز برنیامد که سکته‌ای عارض شد و آن زبان هزاردستان مینوی نشان از سخن گوئی ناتوان گشت و بازماند.

آنان که به صد زبان سخن می‌گفتند   آیا چه شنیدند که خاموش شدند

ولکن رفاقت توفیق را سعادت تشرّف بدان محضرملکوتی ارزانی می‌بود تا جهان‌از

آن بزرگ یتیم گشت.

۲۱ ـ میرزا محمّد علی خان صفوت تبریزی (۱۲۹۸ ـ ۱۳۷۵) <= سیّد محمّد ـ باقر برقعی:سخنوران نامی معاصر، قم، خرم، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۲۳۳۴>، الملقب بسلطان الادباء.

۲۲ ـ مرحوم سیّد محمّد باقر بن السید عبدالباقی لاری شهیر به عالم متوفای نیمروز جمعه ۲۹ / تیر / ۵۸ از مجازین معظّم‌له علی ما فی بعض المواضع نیز از تلامیذ شیخ محمّد حکیم خراسانی و آقای ارباب به اصفهان <=فرهنگ رجال، ج ۱، ص ۱۷۸>.

۲۳ ـ آقای دکتر محمّد غفرانی دام بقاه از اصحاب جلسهٔ درس اشارات به مدرسهٔ سپه سالار جدید و نیز مترجم قسم نبوّت علم الحدیث به تازی به امر استاد،چنان‌که خود با من فرمود به ظهر ۱۳ / رجب / ۱۴۲۲ به تکیهٔ حاجبیّه.

۲۴ ـ مرحوم دکتر سیّد احمد فردید علی ما فی بعض المواضع.

۲۵ ـ آقای دکتر حمید فرزام <= نکته‌ها و نقدها، طهران، مؤسّسهٔ مطالعات، ۱۳۸۰ [مقدمهٔ دکتر مهدی محقق:]ص: سیزده.

۲۶ ـ مرحوم بدیع‌الزّمان فروزانفر <= محمّد اسحق: سخنوران نامی ایران ـ چاپ مرحوم دکتر اسماعیل رضوانی ـ طهران، طلوع، ۱۳۷۱، ص ۱۶>.

۲۷ ـ حاج محمّدرضاء فقیه نائینی از بنی اعمام میرزای نائینی، رئیس اسبق محکمهٔ جنائی خراسان نقل آقای دکتر جلالی نائینی مرمن بنده را.

۲۸ ـ مرحوم پروفسور عبدالجواد فلاطوری از اصحاب درس اشارات به مدرسهٔ عالی سپه سالار افادت آقای دکتر محمّد غفرانی مرمن بنده را.

۲۹ ـ آقای محمّد مدرّسی زنجانی دام بقاه چنان‌که خود با من فرمود.

۳۰ ـ آقای دکتر مهدی محقّق دامت برکاته.

۳۱ ـ مرحوم دکتر محمّد جواد مناقبی.

۳۲ ـ آقای دکتر علی نقی منزوی علی ماسمعنا عن بغض.

۳۳ ـ مرحوم ابوالحسن موحّد شهیر به حاج موحّد قمی ابوالزوجهٔ مرحوم صادق

سرمد که نقل آقای دکتر سیّد محمّد رضا جلالی نائینی را بهر من بنده،استاد <= آقای عصار> روزگاری درس فقه و اصول خویش را به حجرهٔ مشارالیه به مدرسهٔ صدرالقاء می‌فرموده است.

۳۴ـ آقای دکتر سیّد علی موسوی بهبهانی دامت برکاته.

۳۵ـ مرحوم سیّد مصلح الدین مهدوی اصفهانی (۱۲۹۴ ـ ۱۳۷۴) نیز از تلامیذ فاضل تونی <= علی کرباسی زادهٔ اصفهانی: حکیم متأله بیدآبادی، طهران، پژوهشگاه، ۱۳۸۱، ص ۲۸۰>.

۳۶ ـ مرحوم سیّد هوشنگ میرمطهّری نیز از تلامیذ فاضل تونی و میرزا ابوالحسن‌خان فروغی و میرزای روشن <= تاریخ حکماء و عرفای متأخر:ص ۳۹۴>.

۳۷ـ آقای دکتر سیّد حسین نصر نیز از تلامیذ آقایان آقا سیّد ابوالحسن قزوینی و علّامهٔ طباطبائی.

۳۸ ـ مرحوم سیّد کمال‌الدّین نوربخش دهکردی از اساتید دانشکدهٔ الهیّات دانشگاه طهران نقل آقای دکتر سیّد محمّد رضاء جلالی نائینی مرمن بنده را.

۳۹ـ مرحوم سیّد علی اصغر نیّری نیز بدان افادت.

۴۰ ـ مرحوم ابوالفضل همائی <= پندنامهٔ استادان، اصفهان، مطهّر، ۱۳۴۹، ص ۱۲>.

۱۰ ـ آثار: برخی از آثار عرفانی و فلسفی سیّد سند عبارت است از:

الف ـ اجابة الدّعاء فی مسئلة البداء:

ـ صلاح الصّاوی: ثلاث رسائل فی الحکمة الاسلامیّه للعلّامة الاکبر السیّد محمّد ـ کاظم العصّار، طهران، المرتضویه، بلاتاریخ: ص ۴۶/۱۱۴>.

ـ استاد سیّد جلال‌الدّین آشتیانی: مجموعهٔ آثار عصّار، طهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶، ص ۱۰۷/۱۳۹>.

ـ پارسی کردهٔ مرحوم استاد محمود شهابی [:رسالهٔ بداء]: مجموعهٔ آثار: ص ۳۷/۱۰۴

ب ـ تعلیقهٔ اسفار اربعه.

ج ـ تعلیقهٔ شرح عرشیّهٔ صدر المتألّهین <= المسلسلات: ج ۲، ص ۳۹۳>.

د ـ تعلیقهٔ شرح منظومهٔ سبزواری <=تاریخ حکماء و عرفای متأخّر: ص ۱۷۷>.

ه ـ تفسیر سورهٔ فاتحه:

ـ تفسیر القرآن الکریم،سورة الفاتحه ـ چاپ استاد سیّد جلال‌الدّین آشتیانی ـ دانشگاه مشهد، ۱۳۵۰

ـ مجموعهٔ رسائل: ص ۳۱۹/۵۵۹>.

و ـ رساله در برخی مسائل الهی عامّ <= رسالهٔ حاضر>.

ز ـ شذرات در جبر و اختیار:

ـ مجموعهٔ آثار:ص ۵۶۱/۵۷۰

ـ تازی کردهٔ مرحوم صلاح الصّاوی: ثلاث رسائل: ص ۳۰/۴۳

ح ـ شرح خطبهٔ تطنجیه <= سیّد عبدالحجّهٔ بلاغی: تاریخ نجف و حیره، طهران، مظاهری، ۱۳۲۸، ج ۱، ص ۹۹>.

ط ـ علم الحدیث:

ـ دانشگاه طهران ـ چاپ دکتر سیّد حسین نصر ـ ۱۳۵۴.

ـ مجموعهٔ آثار:ص ۱۴۹/۳۰۰

ـ تازی کردهٔ مرحوم صلاح الصّاوی،طهران،المحمّدی،بلاتاریخ.

ی ـ وحدت وجود:

ـ مجموعهٔ آثار:ص ۵/۳۰

تبیین:

الف ـ یکی از فوائد نادرهٔ تفسیر سورهٔ فاتحه ارائه تعریفی است بدیع بهر تفسیر مقیّد به قدر طاقت بشریه:

«...التفسیر علمٌ باصول یُعرف بها معانی کلام الله دالّاً و مدلولاً من حیث المتکلّم و المخاطب وجهة الخطاب و مصدره و کیفیّة نظم القرآن و ترتیبه بقدر الطاقة البشریه» <=

۱۳۵۰، ص ۴۱ >.

ب - رساله در برخی مسائل الهی عام که رسالهٔ حاضره باشد، اوّلاً حکم ظاهر را به اصل خویش از امالی سیّدنا السّند می‌بوده است جهت تدریس از آنروی که به آغاز رسالهٔ منطق آن وارد است که [درس (۱)]، و ثانیاً به امارتی که از صفحهٔ ۳۰ متن حاصل می‌گردد به سال ۱۳۳۰ خورشیدی به تصنیف اندر آمده است، و ثالثاً خود عنوانی نمی‌دارد و به ناچار از آنروی که به جائی از آن وارد است که «...از بیان مذکور معلوم و روشن گردید که در الهی عامّ گفتگو می‌شود از امور عامّه» <= ص۸، س ۱۵ > و هم خود مشتمل است بر مسئله‌ای چند از مسائل امور عامّه، (رساله در برخی مسائل الهی عامّ) نامیده شد. و رابعاً اصل آن تحت نمرهٔ عمومی ۱۱۷۱۸ حکمت، به کتابخانهٔ آستانهٔ مقدّس رضوی علی مشرفّها السّلام مضبوط است. و خامساً عکس آن را فاضل مفضال آقای محمّد حسین اکبری ساوی‌زاده الله توفیقاً از تلامذهٔ قدیم من بنده فراهم و نیاز کرده است فله الشکر. و سادساً متن مشتمل است بر رساله‌ای در منطق نیز. و سابعاً استکتاب متن به دست آقای مهندس عباس طارمی به انجام رسیده است فله الشّکر ایضاً. و ثامناً فاضل مفضال آقای دکتر حامد ناجی اصفهانی‌زاده الله توفیقاً مقداری از متن را که به دست خویش استکتاب کرده بوده است هدیّه فرموده. و تاسعاً تصرّفی چند اندک که به متن اعمال گردیده است به علامت [] مشخّص است.

و عاشراً طبع و نشر آن رهین عنایت استاد مفخّم آقای دکتر مهدی محقّق است حفّظه‌الله للعلم و اهله از وجوه تلامیذ مصنّف بزرگوار قدّس‌الله نفسه الزّکیّه و ادای حقّی است از حقوق تعلیم و تربیت معظّم‌له.

نهایةً نیز می‌آورم که از یاد این معنی نتوانم گذشت که بدین صحیفهٔ قدسیّه سخنی شامخ وارد است در معیّت قیّومیّهٔ حقّ حقّت کلمته با فیافی و تنظیر آن به رابطهٔ مرکز با محیط دائره <= ص ۷۹/۸۰ > که از فرائد فوائد عرفانیّه است ولنعم ماقیل:

آن کس که ز شهر آشنائی است		داند که متاع ما کجائی است.

ج - «علم الحدیث» صحیفه‌ای است قدسیّه ناظر به بیان «علمی که در زبان اخبار

مورد توجّه و در السنهٔ ائمّهٔ اطهار کثیراً شایع است» <= مجموعهٔ آثار:ص ۱۴۹ >وکلاً مبین می‌دارد که «...علم منحصر به صور ذهنیّه و نقوش مرآتیّهٔ نفسانیّه نیست و طریق تحصیلاتش نیز معلم بشری و معلم ملکوتی که از آن تعبیر به قوّهٔ تفکّر می‌کنیم و مطالعهٔ کتب و مصاحبت ارباب علم و مدارسه و مباحثه و مناظره با ارباب جدال نیست، زیرا علومی که از این طرق حاصل می‌شوند کافی به نفوذ در هویّات و تعیّنات اشیاء نیستند» <= ایضاً: ص ۱۵۳ > «...علم وجود است و نقوش نیست و کثرات، صور مرآتیّهٔ نفس نیست، معلم بشری نیز وسیلهٔ علم نیست، بلکه واجب الوجود، مفیض است و محل هم باید مجرّد و خالی از شوائب مادّی باشد.> ایضاً: ص ۱۵۴ «...علم در لسان اخبار عبارت از ادراک یا شهودی است که انسان را به اخرویّات و صفات فاضله و اخلاق حمیده مانند رحم، کرم، صدق، حقّ گوئی، حقّ جوئی و سایر مکارم الهیّه بکشاند و از دنیویّات و رذائل اخلاقی مانند کذب ، تهوّر، خیانت و غیره دور سازد . و مقابل آن را یعنی ادراک اموری که انسان را به عادیات جذب کند، جهل و ضلالت و گمراهی و غوایت نامند. اینک می‌گوئیم: مبدأ آن ادراک و آن قوّه که در انسان سبب این شهود می‌شود در زبان اخبار و آیات به عقل موسوم است و ضدّ و مقابل آن را شیطنت و نکراء یا جهل خوانند. پس در عالم صغیر انسانی دو قوّه موجود است مسمّی به عقل و جهل و برای هر یک از این دو قوّه جهاتی مقرّر است که در زبان احادیث و ائمهٔ اطهار جنود و عساکر آن قوّه نامیده می‌شوند. <=ایضاً: ص ۱۸۵ >.

فائده: متبادر از عنوان «علم الحدیث» همانا فنّی از فنون علمیّه نقلیّه است که قدماء از آن نوعاً به «فنّ درایه» عبارت می‌کرده‌اند و علی‌الظّاهر نهاده بر این پایه است که برخی اطلاق این عنوان را بر این کتاب مستطاب که ربطی با آن فنّ نمی‌دارد استغراب می‌کنند چنان‌که مثل را شبی مرحوم مبرور امیری فیروزکوهی به طیبت بفرمود که در این علم ـ الحدیث آقا سخنی از علم حدیث نیست و این سخنی است حقّ و به جای خویش، ولکن در بایست است که اندر یافت که این صحیفه" قدسیّه، کتابی است عرفانی ریختهٔ خامهٔ عارفی متألّه و هم اوّلاً الفاظ موضوع است بازاء معانی عامّه و ثانیاً محمول است بر

معانی عرفیّه در هر ساحتی، و از این روی باید آن را تنزیل کرد به منزل خویش و چنین گفت که نظر کیمیا اثر سیدّنا السّند بدین تسمیه، ناظر می‌بوده است به اضافهٔ بیانیّه و اگر خواهی بر گوی که بدین مقام (ال) وارد بر (حدیث) مفید معنای (فی) باشد. و از پی لُتیّا و الّتی مراد، همانا معنای علم است در حدیث نه علم حدیث و ان شئت قلت: المراد منه هو العلم الّذی یَبْحَثُ عنه فی الحدیث لا العلم الّذی یَبْحَثُ هو عن الحدیث و بعبارةٍ مستأنف هو العلم الّذی یَبْحَثُ الحدیثُ عن ماهیّته لا العلم الّذی هو یَبْحَثُ عن ماهیّة الحدیث فافهم و اغتنم و کن من الشاکرین.

تتمیم: فوائدی چند مختصر نیز از سیّدنا السّند مضبوط و موجود است و از آن جمله است:

1- شرح دو بیت از مثنوی به تقاضای مرحوم بدیع‌الزّمان فروزانفر <= استاد علاّمه: ص ۱۲۸/۱۳۱>.

2- برخی فوائد سلوکیّه <= احمد گلچین معانی: گلزار معانی، طهران، افق، ۱۳۵۲، ص ۴۶۱/۴۶۸>.

3- فائده در حقیقت توکّل <= پند نامهٔ استادان: ص ۱۳> که تبرّکاً ایراد می‌شود:

«اعلم انّ من اتمّ مدارج السّلوک الّتی لابدّ للانسان ان یتحلّی به هو التّوکّل علی اللّه. و قد عرّفوه تارةً بانّه تفویض الامر الی‌الوکیل المطلق والاعتماد علی کفالة‌الحق، و اخری بانّه ترک تدبیر البدن و انخلاع النفس عن الحول و القوّه، و ثالثةً بانّه قطع العلائق عن الخلائق و کانّه مأخوذ ممّا حُکِی فی بعض الآثار المرویة عن جبرئیل علیه‌السلام حین سئله النبّی صلّی الله علیه و آله و سلّم عن معنی التوکّل فقال هوالعلم بانّ المخلوق لا یضرّ و لاینفع، و استعمال الیأس من الخلق، فاذاکان العبد کذلک لم یعمل لاحدٍ سوی اللّه تعالی و لم یبرح سوی اللّه تعالی و لم یخف سوی اللّه و لم یطمع لاحد سوی اللّه تعالی، الخ.

و انا اقول: التّوکّل متولّدٌ من حقیقة الایمان کما قال تعالی: علی الله توکّلوا ان کنتم مؤمنین، و لقول الصّادق علیه السلام: للایمان اربعة ارکان: التّوکّل و تفویض الامر الی الله

والرّضاء بقضائه و التسلیم لامره. و انّی اری انّ الثلاثة الاخیره کانّها من نتایج التّوکّل، فانّ من وکلّ احداً فقد فوّض الامر الیه و رضی بفعله و من رضی بفعل احد لایری لنفسه فی ذالک الامر رأیاً فقد سلم لامره. و لعلّ الیه یشیر قوله تعالی: و من یتوکّل علی الله فهو حسبه انّ الله بالغ امره قد جعل الله لکلّ شیئی قدراً.

وکیف کان، للتّوکّل درجات ثلث:

(۱) توکّل العوامّ فیعتمد بفعله فیما رخّصه و لکن یعترض علیه فیما هو خارج عن المأ ذون فیه.

(۲) توکّل الخواص و هو نظیر توکّل الرّضیع علی امّه فینقطع عن غیر امّه و لکن لایرضی منها ما لا یلائم طبعه.

(۳) توکّل خاصّ الخاصّ و هو سلوک العبد بین ربّه مصاحبة الخاتم مع صاحبه و المیّت لغسّاله، فکلّ ماورد علیه من السّخط و الرضاء و الملائم و اللاّملائم فهو مطلوب عنده. و هذه الدّرجة تستدعی ترک الدّعاء و الطّلب و ترک السّؤال عن الله ثقةً بکرمه و اعتماداً بحسن صنیعه، قال الرّومیّ:

می‌شناسم من گروهی ز اولیاء   که دهانشان بسته باشد ازدعاء

فتوکّل یا صدیقی علی الله و لاتعتمد علی ما ادّخرتّه من العلوم الرّسمیّه تفز بالسّعادة الابدیّه. ۱۶ / اردیبهشت / ۱۳۱۳، عصّار».

۱۱ ـ رحلت: سرانجام آن سیّد اماجد عرفاء و سند افاخم حکماء به ساعت دو بعد از نیمه شب پنجشنبه ۱۹ / دی / ۱۳۵۳ جهان از خویش یتیم کرد و آن جسد متروّح ملکوتی به مقبرهٔ خواجه ابوالفتوح رازی نهادند به زاویهٔ ری و آن خاک پاک اینک به حظیرهٔ مقدّسهٔ حضرت امام زاده حمزه صلوة الله علیه به جوار ضریح مطهّر آشکار است مقرون به خاک پاک میرزا هادی خان حائری که ندیم قدیم هم می‌بوده‌اند. طیّب الله تربتهما کما طیّب طینتهما.

فائده: به روز سه شنبه ۲۴ / دی / ۱۳۵۳ نیز مرحوم مبرور آقای آقا میرزا سیّد ابوالحسن قزوینی طاب ثراه به رحمت واسعهٔ الهیّه واصل گردید.

۱۲ ـ مراثی: رثائیّه‌ای چند به رثاء آن بزرگ ساخته شد و از آن جمله است:

الف ـ قطعه‌ای ریختهٔ خامهٔ آقامیرزا هادی خان حائری قدّس سرّه که بر لوح قبر منقوش می‌بود مشتمل بر مادّه تاریخ ارتحال و افسوساکه دست نادانی آن یادگار و الا از آن لوح بسترد و از دست ببرد و دانسته هم نیست که نسخهٔ آن باقی بوده باشد.

ب ـ بیتی چند افروختهٔ خاطر مرحوم استاد جلال الدّین همائی سنا طاب ثراه که آن هم بر لوح مزبور منقوش می‌بود نیز مشتمل بر مادّه تاریخ ارتحال: «کاظم العصّار:۱۳۵۳» که آن نیز از لوح مزبور بستردند و لکن به دیوان قائل مضبوط است و موجود وهی هذه:

آیة الله سیّد عصّار — شد ز دار فنا به دار قرار
طارَ من بیته الی روضٍ — حَلَّ فیه الائمّة الاطهار
و استعاض برحله سکناً — فی جوار الهنا الغفّار
ما همه فاینیم و حقّ باقی است — لیس فی الدّار غیره دیّار
ذاب قلبی لفقد سیّدنا — کعبة العلم قدوة الابرار
و سمّیِ امامنا الکاظم — من سلیل نبیّنا المختار
صار عینی بنعیه مُزْناً — و من المُزْن ادمعی مدرار
و السّنا بالسّنین شمسیّاً — قال ارّخه «کاظم العصّار»

<= دیوان سنا،طهران،۱۳۵۳،مما،۱۳۶۴،ص۱۶۷>.

ج ـ قصیده‌ای پرداختهٔ سیّدالشعراء و الفضلاء مرحوم مبرور سیّد کریم امیری فیروزکوهی امیر که خاک پاک او پاک ترباد و این است آن:

رو در گذر ز علم که عصّار درگذشت
آن یادگار دانش اعصار درگذشت

و العصر و خسر انسان کان رمزی از نُبی است
این دور و عصر بود که عصّار درگذشت

اعصار را چکیدهٔ فضلی چنین نبود
دردا که آن چکیدهٔ اعصار درگذشت
آن کس که قطر دائرهٔ علم و فضل او
در می‌گذشت از همه اقطار درگذشت
آن کز عصارهٔ سخنش در مقام درس
می‌ریخت شهد فضل به گفتار درگذشت
آن جان فزای حکمت اشراق جان سپرد
و آن رهنمای سنّت و اخبار درگذشت
فریاد کان ودیعهٔ افلاک باز رفت
افسوس آن ذخیرهٔ ادوار درگذشت
همتای «شیخ و سیّد» از این خانه رخت بست
همگام«میر و خواجه» از این دار درگذشت
مَن لِلسُّرات فی سفر النّفس بعده
آن قوم را که رائد اسفار درگذشت
قال الفقیه حلّ بنا مایریبنا
کان نقش دانش از در پندار درگذشت
هم یادگار احمد مختار باز خفت
هم راز دار حیدر کرّار درگذشت
تکرار درس او بود امروز کار علم
او درگذشت و علم از این کار درگذشت
عرفان و ذوق و فضل به یکجای ره سپرد
تقوی و زهد و علم به یکبار درگذشت
دانای رازدان و هشیوار فضل بود
دانای رازدان و هشیوار درگذشت

دیگر به سرّ اهل نظر شرح رمز عشق
بر نگذرد که عالم اسرار درگذشت

با یک جهان کمال ز جاخاست چون نسیم
کوه گران علم سبکبار درگذشت

چون روح در مقام تجرّد تمام بود
زان همچو روح از سر مردار درگذشت

بسیار سخره خواند جهان را و کم شمرد
کاخر به جد ز هر کم و بسیار درگذشت

گو بحر علم را که اعزّیک باکیاً
کز دودهٔ تو آن در شهسوار درگذشت

با ما به سان عقل مفارق به ذات بود
چون در رسید وقت به ناچار درگذشت

ابکتْ علیه مشکلة الفکر اعیناً
آری که حلّ مشکل افکار درگذشت

در نگذرد کسی ز جهان بی تعلّقی
زینسان که این گزیدهٔ ابرار درگذشت

بی حبّ مال و درهم و دینار، علم جست
با زهد و حلم «مالک دینار» درگذشت

آن کس که جان خسته از او یافتی شفا
او خود چه شد که با تن بیمار درگذشت

یارب به فضل خویش که از ما مکن دریغ
صبری که از تو بود سزاوار درگذشت

ورنه نمیرد آن که به عین الیقین علم
تیمار یار دید و ز اغیار درگذشت

وز هر ورق ز هر اثرش خیزد این سرود

هرگز مگو که زنده به آثار درگذشت

<= دیوان امیری فیروزکوهی ـ چاپ دکتر امیر بانوی امیری فیروزکوهی ـ طهران، سخن، ۱۳۶۹، ج ۲، ص $\frac{۸۹۶}{۸۹۹}$>.

«به پایان رسید این دیباچهٔ رساله در برخی مسائل الهی عامّ به عصر روز سه شنبه ۲۰/ اسفند/ ۱۳۸۱ به طهران صینت عن الحدثان و آخر دعوانا ان الحمدلِلّه ربّ‌العالمین و کتب اللّاشیئی سها عفی عنه ربّه».

بسم الله تعالی

مقدمه‌ی (۱)

افراد انسان از نقطه نظر حکیم فلسفی بر دو شعبه منشعب ولی به تعبیرات مختلفه مانند عالم و جاهل، حیّ و میّت، نائم و مستیقظ، چه هرگاه از محسوس و عالم مادّه قدم به سمت عالم معنا برنداشته و در مادیات و لوازم مادّه فرومانده و در محسوسات جزئیّه منغمر گشته نائمش دانند و مست غفلتش خوانند.

هر که در خواب است بیداریش به مست غفلت حین هشیاریش به

و چنانچه متوجّه عالم اعلا گردیده و رایحهٔ معنا استشمام نموده باشد به نحوی که میان او و قیّومش ساتر و حجابی نباشد عالم و حیّ نامیده می‌شود. و در کتاب مبین انعام و مقرّبین اشاره به این دو طائفه است. و موجب تنبّه و باعث بیداری از نوم شیطانی آن است که نظر می‌نماید در وجود و کمالات وجود، می‌بینید از فقدان واجد گردیده و در قطعه‌ای از زمان هم کمالات از او سلب و منتزع شود و به حکم مبرهن و ثابت ما دخل فی الوجود لایخرج عنه و این‌که محال است وجود معدوم شود و گرنه اجتماع نقیضین لازم آید، تصدیق خواهد نمود که وجود و کمالاتش را منبع و معدنی است برون از حسّ و مادّه و لوازم آن (ان من شیءٍ الّا عندنا خزائنه) که نعمت هستی از آن‌جا آمده و به همان منبع قدس معاودت خواهد نمود. (چنین قفس نه سزای چو من خوش الحانی است) از این رو متنبّه شود که سعادت کلیّه و مرجع خیرات حقیقیه همان اتّصال به منبع

قدّوسی است، به مجرّد این توجّه مستعدّ حرکت و طیّران به عوالم معنا مـی‌گردد. ایـن استعداد حرکت معنوی را دخول در باب مدینه الهیّه گویند.

پس از آن درک می‌کند که وجودش مقیّد و وجودی است خاصّ و مضیق و جزئی و ملتفت شود که هر مقیّد متقوّم است به مطلق که قیّوم جزئیات است. ناگزیر اذعان نماید به وجود صرف و هستی مطلق، آن‌گاه در مقام طلب کمال مطلق برآید. ولی چون نیک نظر کند متوجّه شود که مطلق را نسبت به مقیّد دو جهت است: جهت مقوّمیّت و جهت تجلّی؛ و این مقیّد طور و جلوهٔ مطلق است که از جهت اوّلی به تولّیت اشاره شود. (لِکُلٍّ وجهةٌ هوَ مولّها) حال اگر طالب کمال مطلق از جهت اوّلیّه متوجّه شود مجذوب نامیده شود؛ چه آن‌که مشاهدهٔ جمال و کمال مطلق خواهد نمود بدون واسطه، زیرا بین مطلق و مقیّد به لحاظ مقوّمیّت حجاب و فاصله نیست و هرگاه از جهت تجلّی توجّه به تقوّم حقّ نماید سالکش دانند، زیرا بین مقیّد و مطلق از لحاظ اطوار و جلوات مواقـف بسـیار و مسالک بی شمار است و حرکت طالب و سالک در این مراحل و مسالک متحقّق نشود جز به اتّصال و اتّحاد به انوار عقلیّه و قـواهـر نـوریه کـه در حـقیقت مـنابع کـمالات قدّوسیّه‌اند.

مقدّمه‌ی (۲)

سیر و سلوک نیز در دو قسم است با تعبیرات مختلف: سیر صوری و معنوی ـ سیر ظاهر و باطن ـ، سیر استقلالی و اندکاکی. تحقّق قسم اوّل به قطع مراحل و طیّ منازل، و بالجمله از حرکت بین مبدأ و منتها با تباین ما بین آنها سیر صوری و ظاهری و استقلالی به وجود آید، و تحقّق سیر معنوی به مسافرت مقیّدات است از تقیّد به اطلاق و از جزئی به کلّی سَعی و از جلوات به متجلّی و بالجمله از سیر صوری کمال ظاهری و از حـرکت صعودیّه‌ی ناقص در اطوار کامل بر وجه اندکاک، کمال معنوی و باطنی و اندکاکی پدید آید مانند اتّصال معدن به نبات و نبات به حیوان و حیوان به انسان و انسان به انوار قاهرهٔ

عقلیّه و همچنین حرکت در مراتب وجود و کمالات رتبةً بعد رتبهٍ تا مقام بقاء بعد الفناء.
و سلاّک حرکت معنویه را دو طریقه است:

(۱) شهود عینی و اتّحاد لامتحصّل در متحصّل یا اتّحاد تامّ و ناقص که عین الیقین اشاره به این است.

(۲) شهود علمی که علم الیقین کنایه از آن است.

در طریقهٔ اوّل ناگزیر حرکت باید به توسّط نبیّ یا ولیّ و عارفی که راه نماید تحقّق پذیرد چه آن که سلوک طریق معنا بی مساعدت اولیاء که ساکنین قبّهٔ بیضاء هستند مظنّه‌ی وقوع در شبکه‌ی شیاطین است و ممکن است سالک، مغلوب قوای وهمیّه‌ی غضبیّه و شهویّه گردیده در جحیم ضلالتِ ابدیّه معذّب گردد، ولی در طریقهٔ دوم متابعت افراد و انتساب به اشخاص، منظور سالک نبوده فقط تبعیّت دلیل صریح و قیاس صحیح معتبر است. این سلوک علمی را حکمت نظریه و فلسفهٔ عامّه گویند و از آن جا که طلب کمال و شوق جمال مطلق، جبلّی و فطری است و طریقهٔ اوّلیّه بدون سلوک علمی غیرممکن و یا متعذّر است احتیاج کلّیّهٔ افراد بشر به فلسفه و حکمت نظریه ضروری و بدیهی است و ما فعلاً شهود علمی و سیر بحثی را در ضمن تمهید قواعد فلسفه مورد گفت و گو قرار داده می‌خواهیم شاید به مرتبهٔ علم الیقین فائز شویم.

تعریف فلسفه

حقیقت هر علم عبارت است از احکام و قواعد ثابتهٔ واقعیّه که متعلّق علم و جهل واقع شوند و این حقایق نفس الامریّه را هر عالمی به وجهی و از نظری طرف توجّه و ملاحظه قرار دهد و از همان نظر تعریفش کند. پس اختلاف در مقام تحدید و تعریف که ناشی از تفاوت وجههٔ نظریه است موجب اختلاف در حقیقت نخواهد بود. مثل آن که فرضاً شخص انسان را به حیوان ناطق و دیگری به قابل علم و صنعت و سومی به مرکّب من النفس و البدن و غیر اینها تعریف نمایند که این تحدیدات ناشی از نزاع و تشاجر در

حقیقت انسان نیست بلکه به واسطهٔ تفاوت جهات نظر در انسان است. و چنانچه ذات باری را هر کس به نظری تعریف و به نعتی توصیف نموده همگی صادق و با یکدیگر متوافق هستند و شاید این که بزرگان گفته‌اند که طریق معرفت تعریف ذات باری به اندازهٔ نفوس خلایق یا به عدد انفاس آنها است اشاره به همین نکته باشد و هم چنین است حال تعریفات و تحدیدات فلسفه، پس چون نظر در ذات حکمت نماییم و جهت شخصیّت آن را و این که در مقابل علوم، علمی است طرف ملاحظه قرار دهیم، می‌بینیم که احوال موجودات به طور عموم بیان و اعراض و صفات اعیان را می‌فهماند.

بدین نظر باید این قسم تعریفش نمود: الحکمة هی العلم باحوال الاعیان الموجوده علی ما هی علیه بقدر الطّاقه البشریه، چون معرفت حال موجودات بدون اطلاع بر علل ماهوی و علل وجودی آنها ممکن نشود تعریفش نموده‌اند: الحکمة هی العلم بعلل الاشیاء و معلولاتها و ربط المسبّبات و المعالیل باسبابها و عللها، و دیگری از نظر این که علم به علل و معلولات و روابط مسبّبات و اسباب همان صورت علمیّه‌ی سراسر عالم وجود و سراسر حقایق موجودات را تشکیل می‌دهد و بنابر قاعدهٔ ثابتهٔ مبرهنهٔ اتّحاد علم و معلوم و عقل و معقول، صور ذهنیّه موجودات مشارک است با حقایق وجودیه به حسب ماهیّت، تعریف به این قسم نموده که: الحکمة هی صیرورة الانسان عالماً عقلیاً مضاهیاً للعالم العینی، اگر چه بنابر تمامیّت قاعده‌ی اتّحاد عقل و عاقل در کلمهٔ مضاهات که به معنای مشابهت است این مسامحه به یک نوع تجوّزی به کار رفته و حقّ تعبیر این است که گفته شود: «الحکمة هی صیرورة الانسان متّحداً مع العالم بکماله». و حاصل مطلب آن که هر یک از سابقین تعریفی برای فلسفه به عنوان یادگار گذاشته که عین تحدید، حکایت می‌کند از این که معرفت چه قسم حکمت است و از چه لحاظ حکمت را مورد توجّه قرار داده بدون آن که اندک اختلافی در حقیقت قواعد ثابتهٔ نفس الامریهٔ آن داشته باشد. و ضمناً حدود مذکوره و بالخصوص تعریف اخیر ایهام به غرض و فایده و غایت و اشاره به موضوع فلسفه را نیز حاوی است. بلکه بالصّراحه

غرض از علم و موضوع آن را به ما می‌فهماند چه آن‌که مرجع کمال عالم بلکه منبع و معدن هر کمال، وجود مطلق است بنابراین، موضوع فلسفه موجود بما هو موجود یا وجود مطلق و فائدهٔ آن اتّحاد و اتّصال به این حقیقت خواهد بود و از این جهت است که عنایت و غرض را صیرورة العقل الهیولانی عقلاً بالفعل و یا صیرورة النوع الحیوانی من العالمین قرار داده‌اند.

تقسیم حکمت و فلسفه

هر فردی از افراد بشر چون نظر در ذات خود نماید و ملاحظه کند که در هر امری اوّل فکر نموده، آن‌گاه فکر خود را به موقع اجراء و عمل گذارده، بی تأمّل تصدیق خواهد نمود که دارای دو قوّه است:

قوّه‌ی تفکّر و تأمّل که قوّه‌ی نظریه‌اش گویند دیگر قوهٔ اجراء و عمل که قوهٔ عملیه‌اش خوانند، و عادت و رویّهٔ ارباب حکمت بر این جاری است که بدواً حکمت را بر حسب این دو قوّه به حکمت نظری و عملی منقسم نمایند، ولی حقاً باید حکمت را نظری محض و محض نظری دانست، چه آن‌که در حکمت عملی تا در ابتداء اعمال نظر نشود، به مقامِ اجراء و عمل منتهی نگردد. و به هر صورت در حکمتِ نظریّه، مطلوب، معرفتِ موجوداتی است که قدرتِ انسان در تحقّق و تقرّر آنها دخالتی نداشته، مانند: طبیعیات و ریاضیات و الهیات، و مقصود از فلسفهٔ عملی، شناسایی احوال و عوارض اموری است که قدرت را در تقرّر و تحقّق آنها مدخلیتی است تام یا ناقص، و به بیان واضح‌تر چون موضوع حکمت و فلسفهٔ عام، موجودِ مطلق است، حکمت را در نظر به وجودِ مطلق، تقسیم نموده‌اند؛ به این قسم که موجود در تقرّر و تحقّق یا محتاج است به قدرت انسان و یا خارج است از تحت قدرت، در قسم اوّل یا قدرت شخص واحد کافی است در تحقّقش یا قدرت اشخاص محدود در یک منزل یا محدود در یک بلد و یا در یک قطعه از قطعات زمین و در زمانی محدود یا در تمام قطعات و جمیع ازمنه:

(۱)حکمتِ تهذیب اخلاق

(۲) تدبیر المنزل

(۳) سیاست مدن یا علم حکومات

(۴) علم نبوّت، پنجم را علم خاتمیّت خوانند.

چنانچه در قسم دوم، تقسیم موجود بر حسب آن است که مخالطه داشته باشد با مادّه و لوازم مادّه، از حرکت و استعداد، در ذهن و خارج یا در خارج فقط و یا آن‌که بدون مادّه باشد هم در ذهن و هم در خارج، و این قسم اخیر هم ممکن باشد مخالطه‌اش با مادّه یا غیرممکن.

اوّل را حکمتِ طبیعی، دوم را حکمتِ ریاضی، سوم را الهی عام و چهارم را الهی خاصّ گویند.

و همچنین در حکمت ریاضی که از کمّیّاتِ متّصله و منفصله گفتگو می‌شود، یا بحث از جهتِ حرکت و سکون و ارتباط ما بین حرکات و لوازم حرکاتِ متّصلات است، و یا از جهتِ کیفیتِ تسطیح و بیان مقادیر احجام آنهاست.

اوّلی علمِ هیئت و دومی علم هندسه را تشکیل می‌دهد. چنانچه هر گاه بحث از ضروب انتظامیه و نسب تألیفیّهٔ کمّیّات منفصله بوده باشد موسیقار، و اگر از جهت قبول زیادت و نقیصه، وکسر و تضعیف و سایر نسب خاصّه باشد، علمِ حساب و توابع آن را تأسیس دهد.

از بیان مذکور معلوم و روشن گردید که در الهی عام گفتگو می‌شود از امور عامّهٔ شامله که اختصاص به قسمی از اقسام موجود نداشته، بلکه از اعراض و لواحق موجود مطلق بوده، بدون تخصّص طبیعی و تعلیمی و بالجمله در الهی عام، لوازم و توابع و صفات مطلق موجودات، منظور نظر و مورد توجّه قرار داده شده است مانند علّیّت و معلولیّت، وحدت و کثرت، حدوث و قدم، وجوب و امکان و نظایر آنها.

بداهت مفهوم و تحقّق عینی وجود

موضوع هر علم باید بیّن و بدیهی باشد و یا مبیّن در علم دیگری که موضوع از محمولاتِ آن علم اعلی شود. و چون اعلی از فلسفهٔ اولی یافت نشود، ناچار باید وجود مطلق یا موجود بما هو موجود بدیهی و بیّن بنفسه بوده باشد. و از طرف دیگر مسلّم است که حقیقت وجود در غایتِ قوّتِ خفاء و مجهولیت است و به واسطهٔ بساطتِ حقیقت، حدّ و رسم هم برای او ثابت نیست، بنابراین وجود را موضوع قراردادن برای الهی عام خالی از اشکال نیست پس جمعی مفهوم وجود را بدیهی و ضروری دانسته گویند: نسبت مفهوم به واقع وجود نسبت ذاتی است به صاحب ذاتی، و این مقدار از بداهت برای تصوّر موضوع و موضوعیت کافی است. زیرا تصوّر به وجهی از وجوه شیئی، مستلزم تصوّر اجمالی آن شیئی است و عناوین زیادی می‌توانند معرّفِ اجمالی وجود شوند مانند: وحدت، نوریّت، تحصّل، تقرّر و نظایر آنها. چه آن‌که معروفیّت و بداهت عناوین مرآتیّه حتماً به مرئی سرایت خواهد نمود. جماعت دیگر گویند: چنانکه حکم حاکی ساری شود بر محکّی، و عوارض مرآت سرایت نماید بر مرئی، عکس آن نیز حتمی الوقوع است، بنابراین ممکن است مجهولیت و خفاء مرئی و محکّی سرایت نماید به عناوینِ حاکیه، و حقِ مطلب آن است که گفته شود: وجود مطلق از حیث اطلاق و تنزّلِ در مراتب و مراحل، موضوع قرار داده شود، نه از لحاظ مقابله با مراتب. و بدیهی است که از مراتب نزول وجود، ظهور آن حقیقت است در هیکل مفهوم و کسوتِ ظلّی شبحی، و ظاهر است که حکم بر فردِ هر طبیعت، از جهت اشتمال آن فرد به کلّی نه از لحاظ فردیّت، سرایت کند به جمیع افراد، پس حکم بر مفهوم وجود از حیث اشتمال به مطلق نه از جهت خصوصیّت مرتبه، سرایت کند به جمیع مراتب و به مقوّم آن مراحل. بنابراین مفهوم عامِ وجود بنفسه موضوعیت دارد از لحاظ تقوّمش به مطلق، بدون اختصاص مباحث و اعراض به مرتبه مخصوص.

و امّا بیان بداهت مفهوم وجود آن‌که: هر فرد از افراد انسان از ابتدا فطرت خالی از

جمیع علوم بوده ولی قوهٔ استکمال و استعداد درک حقایق را داراست، بلکه نفس در بدو خلقت از جمیع بدیهیات و نظریات عاری است مگر علم حضوری به ذات خود، آن‌گاه تدریجاً جزئیات محسوسه را درک نماید، و اختلاف مدرَکات اوّلیّه که مسموعات و مبصرات است یا ملموسات، شاهد این مدعاست. پس از قدری، قوای ظاهریه قوی‌تر شده کم کم قوای باطنیه شروع به طلوع و اوّل دریچه به عالم غیب حس مشترک است که به وسیله‌ی آن صور محسوسه را می‌باید درک نمود، و چون این حس قوی شود، قوهٔ دیگری که به منزلهٔ خزانهٔ حس مشترک و قوهٔ خیالیه‌اش نامیده‌اند طالع گردد، این قوّه آن‌چه را که حس مشترک به وسیله قوای ظاهریه ادراک نموده ضبط می‌کند و در موقعی که مواد، غائب شوند صورِ آنها را ارائه دهد. گاهی هم بالعکس صور از مرتبهٔ خیال تنزّل نموده، به وسیلهٔ حس مشترک به قوای ظاهریه متنزّل و در خارج شهود شود. مانند صوری که در حال ریاضت مشهود شود.

و بالجمله چون قدری نفس قوی‌تر گردد قوهٔ دیگری که واهمه‌اش گویند، ظاهر آید که به واسطهٔ آن قوّه، معانی مضاف به صور جزئیه ادراک شود، چون محبت زید و پدر و مادر، و عداوت و ایذاء دشمن و خصم.

و بدیهی است که سایر حیوانات با انسان در این قوا مشترکند، و فقط امتیاز مابین آنها به داشتن قوّه و استعداد ترقی است. و چون انسان از این مقام حرکت کند باب مدینهٔ علم الوهیت بر او مفتوح و آن به ظهور درک کلّیّات اوّلیّه است، و در این مقام عقل عملی و عقل نظری (جناح علم و عمل یا شمال و جنوب و جنبهٔ یلی الحق و یلی الخلق نیز گویند) کاملاً مکشوف، و نفس به زیور تصوّرات و تصدیقات بدیهیه، که مبادی و مقدّمات تحصیل کمالات و معرفت به حقایق مجهولیه است، متحلّی شود. زیرا بالوجدان باید مجهولات را به نظر و فکر تحصیل نمود، و نظریات ناچار باید به بدیهیاتِ اوّلیّه که احتیاج به اکتساب ندارند منتهی شوند، و الا دور یا تسلسل لازم آید. و از همین جهت تمام افراد انسان در ادراک اولیات متساویند و امتیازشان در بدیهیات ثانویه و یا

قلّت و کثرتِ اولیات است.

و چون نفس، ظلّ عالم عقلی است و از سکنهٔ عالم ملکوت است و آن عالم سعه و احاطه است ناچار نفس به موجودات آن عالم شبیه، و از جهت همین مناسبت، عقل با مفاهیم عامّه و کلّیّات شامله بیشتر سنخیّت دارد تا امور جزئیّه، و بالعکس واهمه با جزئیات مناسب‌تر است تا باکلّیّات وسیعه، و چون کلّی در تصوّر نفس از جزئی اجلی، و عامّ از خاصّ اظهر، و مطلق از مقیّد اعرف، و جنس از نوع اشهر است، در حدود و تعریفات جنس را بر فصل مقدم دارند و در باب براهین و اشکال، قضایای عامّه را قبلاً ذکر کنند. و سرّ این‌که در هر علمی امور عامهٔ آن علم را در ابتدا مقرّر نموده‌اند همان است که با مظهریت نفس بیشتر ارتباط دارد، چنانچه اشاره شد، در الهی بحث امور عامّه مانند وحدت و کثرت، علّت و معلول و امثال آنها را مقدم داشته‌اند، و همچنین در علم طبیعی که به هشت باب منشعب است باب اولش را در محمولات شاملهٔ اجسام و مسائل مشترکه قرار داده‌اند و آن باب را سمع الکیان گویند مانند: ثبوت تناهی و شکل و مکان و متی و جهت نظایر آنها. امّا وجه ضبط ابواب ثمانیه به این نحو است که احوال جسم مطلق را سمع الکیان و احوال مقیّد به بساطت را سماء و العالم و در صورتی که بسیط مقیّد شود به حیث قبول استحاله و انقلاب، کتاب کون و فسادش نامند، و در آن گفتگو نمایند از تولید و تولد و انتفاع اجسام ارضیه از اشعهٔ سماویه و غیر اینها، و اگر بحث از اعراض جسم مرکّب غیر تام کنند کتاب آثار علویه و کائنات جوّ باشد مانند امطار، رعود، بروق، شعلات، شهب، قوس قزح و نظایر آنها، و احوال جسم مرکّب تام بدون نموّ و درک در کتاب معادن معلوم شود و بی‌درک در کتاب النّبات و در صورتی که نامی و مدرک قید جسم مرکّب تام شود، هرگاه بدون تعقّل باشد کتاب الحیوان و با تعقّل کتاب النفس را تشکیل دهد.

از مقدمات مذکوره معلوم شد که انسان به موجب فطرت ناگزیر است که اوّلیّاتی داشته باشد تا به وسیلهٔ آنها فطریات را کسب نماید. بنابراین چنانچه می‌باید تصدیقات

منتهی شوند به تصدیقات اوّلیّه، که هر عالمی بالفطره آنها را تصدیق کند مانند این‌که هر شیئی نفس خود اوست، و حمل ذات بر ذاتیات از اولیات به شمار است، همچنین «الشیئُ لَیسَ بنقیضه و النقیضان لایجتمعان و لایرتفعان.»، همین طور است حال تصوّرات که باید منتهی شوند به تصوّر ضروری اوّلی به جهت فرار از دور و تسلسل و ناچار باید تصوّر اوّلی شیئی باشد اعمّ مفاهیم و اظهر، و آن منحصر است به مفهوم وجود و مرادفات آن، و چون از تمام مفاهیم اظهر و اجلی است، تعریف حقیقی برای آن ممکن نیست زیرا ادراک هر مفهومی مسبوق است به درک مفهوم وجود و مرادفاتش؛ پس چگونه ممکن است درک این گونه مفاهیم شامله، منوط به فهم مفهوم دیگری باشد که اضیق از آنها باشد و به همین تعریفات معروفه وجود حدود بحسب الاسم و تعریفات لفظیه که مراد تبدیل لفظ است به لفظ اشهر و اوضح، و غرض از شرح اسم تنبیه مخاطب است به تعیین آن معنی از میانهٔ معانی مرتکزهٔ عقلیه، چه آن‌که بسیار می‌شود که الفاظی که در تعریف مأخوذ است به جهتی از جهات مانند قربِ عهد مخاطب یا زیادتی انس به این لفظ یا متداوّل بودن در عرف مخاطب و امثال اینها معروف‌تر باشد برای اشاره به معانی مرتکزهٔ ذهنیه از الفاظ دیگر، نه آن‌که غرض افادهٔ حقیقت معنی باشد، چون معرّف از معانی مجهوله نبوده بلکه در اذهانِ سافله بیانِ آن معنی محقّق و ثابت است.

و از این جهت که اجناس عالیه را تعریف حقیقی ممکن نیست چه آن‌که تعریف، حدّ است و یا رسم و چون اجناس عالیه را جنس نیست پس فصل نیست پس حدّ نخواهد داشت. و همچنین عرض اعمّ و یا مساوی، و همچنین است حال جمیع مفاهیم شامله مانند وجوب و امکان و غیره که از بدیهیات اوّلیّه‌اند و حدّ و رسم حقیقی قبول نکنند و تعریفات منقوله، شرح اسامی آنهاست.

وجود و ماهیّت

چنانچه ظلّ و سایه را از نور و روشنایی بهره و حظّی است که به آن جهت مناسبت

دارد با نور، همچنین دارای حدّی است که بدان سبب با ظلمت مشابهت دارد، همین نحو است حالِ معلول با علّت که دارای حظّی است از کمالات علّت که به واسطهٔ آن بهره، کمال مناسبت و سنخیت با علّت پیدا کند، و جهتِ مغایرت، حدّی را واجد است که منشاء بُعد و دوری از علّت و بینونت با جمیع ماعدای خود است. چه آن‌که اگر تمامش جهتِ کمال علّت باشد علیّت و معلولیّت مرتفع گردد و هرگاه تمامش جهتِ مغایرت شود لازم آید متناقضین، علّتِ یکدیگر شوند.

به همین قیاس است حال ممکن موجود که در او معنی و جهتی یافت می‌شود که به واسطهٔ وجدان آن معنی، آثار مطلوبه و احکام خاصّه بر آن موجود مترتّب شود به قسمی که اگر آن معنی را زایل فرض کنیم آن ممکن به کلّی عاطل و به تمام معنی باطل گردد. و نیز دارای جهت دیگری است که به وسیلهٔ آن می‌توان ادراک نمود که آن موجود در چه حدّ و کدام مرتبه از حدود و مراتب نفس الامر واقع است. آن معنی که مناط ترتّب آثار مطلوبه و احکام مرغوبه شود وجود و آن معنی که حاکی از حدّ و مرتبهٔ ممکن است ماهیّت گویند. از آن‌چه مذکور شد معنی و جهت قاعدهٔ «کلُّ ممکنٍ زوجٌ ترکیبی له ماهیةٌ و وجودٌ» به خوبی ظاهر گردد. و چون هر مرکبی محتاج است به اجزاء و افتقار به اجزاء موجب ثبوت امکان است، عکس قاعدهٔ: «کلُّ مرکبٍ من الوجود و الماهیّة ممکنٌ». نیز محقّق شود. و این عکس از باب دلالت برهان بر کلیّت آن ثابت است نه از جهت انعکاس موجبهٔ کلیّه به موجبهٔ کلیّه.

تبصره:

لفظ وجود به چند معنی اطلاق شود:

۱ ـ مفهوم عام که در فارسی "هست و بود" گویند و آن را وجود محمولی و اثباتی نامیده‌اند و به این معنی به تمام موجودات از واجب و ممکن، جوهر و عرض اطلاق شود. و چون همین مفهوم را به ماهیّات اضافه دهند با لحاظ مرآتیت اضافه، مانند وجود

زید و انسان و فلک و غیر آن را وجود حصّی و حصص وجود خوانند و باید دانست که این دو معنی از وجود تحقّق خارجی ندارند بلکه ظرفِ ثبوتِ آنها منحصر است به صفحات اذهان.

۲ ـ وگاه وجود اطلاق شود به آن وجودی که منشاء ترتّبِ آثار مرغوبه از او و موجب تحقّق و تقرّر ماهیّت است در خارج، و وجود خاصّش گویند. و این وجود خاصّ، طرد عدم نماید از ذات ماهیّت و ماهیّت هم منتزع است از حدّ و مرتبهٔ وجود خاصّ، مثل نسبت ظلّ به ذی ظلّ و شیئی به فیئی است. و به عبارت دیگر هر وجود خاصّ را حدّی است که به حساب آن منشأ انتزاع ماهیّت خاصهٔ نوعیه و صنفیه و شخصیه است که از سنخ وجود حقیقی نیست ولی از لوازم و اظلال و افیاء آن وجود خاصّ است، و از جهت همین ظلّیّت، ماهیّات منتزعه، حکایت نماید از وجودات خاصّ، ولی از آن‌جاکه هر ماهیّتی حاکی و مرآت وجود مخصوص است حکایت ندارد مگر از همان حدّ و مرتبه و از سایر وجودات خاصّه حکایت نکند.

هم چنین است حال وجودات خاصّه که هر یک از آنها منشأ انتزاع ماهیّت مخصوصه است که ماهیّت دیگر از آن وجود انتزاع نشود. از این بیان به خوبی ظاهر گردید که واجب الوجود دارای ماهیّت نیست، زیرا محدود به حدّ نباشد بلکه وجود خاصّ واجبی، غیرمتناهی است عدّةً و مُدّةً و شدّةً و چون حدّ ندارد، ماهیّت که حاکی از حدّ وجود خاصّ واجبی شود نخواهد داشت و چون ماهیّت ندارد، جنس و فصل ندارد زیرا ماهیّت مرکّب است از آن دو و چون جنس و فصل ندارد مرکّب نیست، و چون مرکّب نیست به حکم قاعدهٔ کلیّه، ممکن نخواهد بود.

زیادت وجود و اشتراک آن

چون دانسته شد که نسبت ماهیّت به وجود خاصّ از قبیل ظلّ است و فیئی، و خود، لوازم لاینفک و رشحات وجود خاصّ است، پس باید دانست که صدق مفهوم وجود بر

وجودات خاصّه، صدق عارض است به معروض، نه از قبیل صدق ذاتی و نه در حاقّ مرتبهٔ ذات وجود خاصّ. زیرا مفهوم و حصص وجود حقیقی از سنخ ماهیّات خارج است. چه آن‌که وجود حقیقی طرد عدم است و ماهیّت، اباءِ از وجود و عدم ندارد، بنابراین مفهوم وجود عامّ و حصص آن زاید است هم بر ماهیّات و هم بر حقیقت وجودات خاصّه.

و این زیادت و عروض بر حسب تصوّر و تعمل عقلی است، نه عروض خارجی. و دلیل این مطلب آن‌که: ماهیّت مثلث را تصوّر می‌کنیم در صورتی‌که از وجودش غفلت داریم و اگر وجودعینِنِ ماهیتِ مثلث بود یا ذاتی آن باید در موقع التفات ذهنی به هر یک دیگری ملتفتٌ الیه باشد نه مغفولٌ عنه، وجه دیگر: حملِ موجود بر عقل و نفس و امثال آنها محتاج است به دلیل، و موجودیّت هر یک را باید به برهان ثابت نمود، در صورتی‌که حمل ذاتی و حمل شیئی بر نفس، بیّن، و محتاج به دلیل نیست. بنابراین وجود، عین ماهیّت و یا جزء آن نخواهد بود. و چون حمل می‌شود مباین هم نمی‌تواند باشد، ناچار عارض است، بلی مفهوم وجود عام ذاتی حصص است نه عارض بر آنها.

و نیز باید دانست که وجودات خاصّه نسبت به یکدیگر حقایق متباینه به تمام ذات نیستند، بل‌که تمام در اصل حقیقت مشترک می‌باشند مانند انوارِ حسّیّه که با اختلاف مراتب نوریّه به حسب شدّت و ضعف در اصل نوریّت که بذاته طارد ظلمت است، مشترکند و از سنخ واحد. و نسبت نور به مراتب انوار حقیقیّهٔ خود، نظیر وجود است به افراد و مراتب مشکّکه آن. زیرا حقایق وجودیه هر یک ظاهر بالذّات و مُظهر ماهیاتِ ممکنه است با تفاوت مراتب و اختلاف درجات از درجهٔ وجود واجبی که نور اقهر ابهرش گویند تا هیولای اولی که قوّة الوجودش خوانند. و تمام این اختلافات و تفاوت مراتب، قادح در وحدت سنخ و تقرّر و تحقّق خارجی وجودات نیست بلکه کلیه وجوداتِ خاصّه مشترکند در این‌که تقرّر و تحقّق هر یک از آنها در خارج محتاج به ضمّ ضمیم نیست و در صدقِ مفهوم عامّ و همچنین در حیثیت خارجیت، افتقار به اعتبار

حیثیت زایده بر ذات ندارد.

و دلیل اشتراک وجود بر حسب مشهور اموری است:

۱ ـ وجود تقسیم می‌شود به وجود واجب و وجودِ ممکن و وجود جوهر و عرض و غیره.

و معلوم است که مقسم در اقسام معتبر است پس ناچار باید مشترک باشد بین اقسام آن.

۲ ـ اعدام را به حسب ذات تمایزی نیست پس عدم، معنی واحد است و وجود نقیض آن، و بدیهی است که نقیض امر واحد باید یک چیز باشد و الا ارتفاع نقیضین لازم آید. پس وجود در تمام موجودات مشترک است چنانچه عدم نسبت به تمام اعدام.

۳ ـ در صورتی که دلیل قائم شود بر احتیاج حرارت مثلاً به وجود مؤثر و علّت، به واسطهٔ آن دلیل معتقد خواهیم شد که علّتی باید موجود باشد تا حرارت موجود شود، حال اگر شکّ نماییم در خصوصیّات آن به این‌که واجب است یا ممکن، جوهر است یا عرض، این تردید اعتقاد به وجود علّت را از بین نبرد در صورتی که اگر وجود مشترک نمی‌بود به واسطهٔ تبدیل اعتقاد واجبیّت به ممکنیّت، می‌باید اصل اعتقاد به علّت مرتفع شود پس وجود مشترک است.

۴ ـ جمیع موجودات ممکنه، آیه و علامت و نشانهٔ حضرت حقّ اند، و در این صفت کلّاً مشترک، که اگر با وجود حضرتش مباین بودند وجه حکایت و جنبهٔ مرآتیّت در آنها متحقّق نشدی. چه آن‌که ممکن نباشد نور آینهٔ ظلمت باشد و حرارت از برودت حکایت نماید وگرنه هر شیئی ظلّ و آیهٔ هر شیئی بودی و این خود به بدیههٔ عقل فاسد و محال است و شاید در کتاب مبین به اشتراک حقایق وجودیّه اشاره رفته است:

«سَنُرِیهم آیاتنا فی الآفاق و فی اَنفسهم حتّی یَتَبَیَّنَ لَهم اَنَّه الحَقّ»

و چون پاره‌ای اشکالات بر ادلّهٔ مشهور وارد است، ناچار دعوی را باید به طریق

دیگر اثبات نمود. و تغییر دلیل موقوف است بر این‌که بدواً ثابت شود اصالت وجود و این‌که وجود اصل است در تحقّق، نه ماهیّت. و اصالت هر دو بدون قائل و فی نفسه باطل است.

[اصالت وجود]

ابتداء باید دانست که برای هر مفهومی سه چیز ممکن است تصوّر نمود: مطلق و حصّه و فرد، که ما بازاء آن مفهوم است در خارج یا در ذهن. بنابراین مفهوم وجود و ماهیّت نیز دارای این امور می‌باشند، به حسبِ احتمال عقلی.

ولی بدیهی است که یک فرد و یک مصداق و مابازاء بیش‌تر در خارج محقق نیست، پس مقصود از اصالت وجود یا ماهیّت این است که فردِ خارجی مابازاء وجود است و ماهیّت به تبع وجود متحقّق است، یا این‌که فرد و مصداق بازاء مفهوم ماهیّت است و وجود بالعرض متحقّق و متقرّر گردیده. امّا احتمال اصالت هر دو در غایتِ قوّت ضعف و بطلان است، چه آن که لازم آید تباین ذاتی ما بین اشیاء و این مستلزم عدم انعقاد حمل است و این‌که هیچ چیز قابل حمل بر شیئی دیگر نباشد.

پس از فراغ از اصالت وجود، صدق موجود بر وجود نیز محلّ اختلاف و مورد نظر واقع شده، و بعد از رفع این غائله، مجعول بالذّات و بالعرض نیز مورد اختلاف انظار وتشتّتِ افکار واقع گردیده. و فرق ما بین مورد اختلاف اوّل و سوم این است که در نزاع اوّل جمیع کسانی که از حقایق بحث می‌کنند می‌توانند شرکت نمایند ولی در نزاع سوم اصحاب قول به بخت و اتّفاق و قائلین به ترجیح بدون مرجّح نتوانند داخل شوند.

بدان که ادلّهٔ اثبات اصالت وجود بسیار است و ما بعضی از آنها را که به نظر ترجیح دارد ذکر می‌نماییم. از آن جمله آن است که:

[یکم:] وجود خیر است و منبع شرافت و خیرات. و خود این قضیه «الوجودُ خیرٌ» حاجت به دلیل و اثبات ندارد و اگر خفایی داشته باشد به اندک تأمّل و به امثلهٔ جزئیهٔ منبّهه واضح شود. چه آن‌که خیر آن چیزی است که موضوع میل فطری است در

موجودات طبیعیه، و موضوع رغبت ارادی است در موجوداتِ مدرکه، و از این جهت خیر را تعریف نموده‌اند به: ما یُهیّجُ الرَّغبةَ و المَحَبَّةَ و ما یُوثره کلٌّ شیئی، و بدیهی است که ماهیّت من حیث هی و ماهیّت معدومه مهیّج میل نتوانند بود مگر آن‌که وجود با آن اعتبار شود تا بتوانند مصدر خیرات و منبع سعادات شوند. پس اگر وجود، مجرّد مفهوم عامّ باشد، بدون مصداق و حقیقت خارجیه، چه خیریّت در آن خواهد بود، مثلاً همچنان که گل تهییج ذوق ارباب ذوق نماید، خار نیز مبدأ ارادی خارکش و خارسوز شود.

دوم: حکماء معتقدند و متّفق که ماهیّت تا وجود با او اعتبار نشود مستحق لفظ حقیقت نگردد، پس چیزی که مناط حقیقت شدن ماهیّات شود چگونه خود بدون حقیقت و بی مصداق تواند بود.

سوم: ماهیّت، وجود و عدم نسبت به او متساوی است، و بواسطهٔ وجود از حدّ استواء خارج شود و طارِدِ عدم گردد، و اگر وجود مجرّدِ مفهوم بود لازم نمی‌آمد از حمل مفهوم به مفهوم، مصداق و فرد و حقیقت خارجیّه حاصل شود. و این خود به بدیههٔ عقل باطل است. پس وجود اصیل است نه ماهیّت.

چهارم: بر فرضِ اصالت ماهیّت، فرق مابین ذهن و خارج و ماهیّت ذهنیّه و خارجیّه از میان مرتفع شود. زیرا وجود به تعدّد مضاف الیه متکثّر و متعدّد باشد بر این تقدیر، و ماهیّت هم در ذهن و خارج یک چیز و اصل محفوظ است، پس این امتیاز از کجا و فرق از کدام ناحیه پدید آمده؟ هرگاه توهّم شود که صورتِ ذهنیه ظلّ و شبح ماهیّت خارجیه است نه مثلِ آن، گوییم لازم آید که صور اشیاء مناط علم به آنها نباشد بلکه مباینی علّتِ علم به مباین گردد. و این به بدیههٔ عقل باطل است چه آن‌که کلیّهٔ علوم بر این تقدیر، جهالات و ضلالات شوند و معارف مطابقه با خارجیّات نکنند.

تبصره:

از قاعدهٔ معروفهٔ: «کُلُّ ما بالعَرَض یَنتَهی الی ما بالذّات.» می‌توان بر این مدّعا استدلال نمود به این قسم که هر محمول ایجابی چون بر ماهیّت بطور حمل عرضی، حمل شود ناچار باید منتهی گردد به یک امری که آن مفهوم را به نحو حمل ذاتی دارا باشد، بنابر تمامیّت قاعده و بدیهی است که آن امر ذاتی ممکن نیست از سنخ مفاهیم و جنس ماهیّات بوده باشد، پس ناگزیر ما بالذّات هر مفهوم ایجابی، فرد حقیقی و مصداق طاردیّتِ عدم خواهد بود.

حال گوییم از جمله محمولات موجبه، مفهوم موجود و جاعل و مجعول است بلکه جمیع عوارض وجودیه مانند علم و قدرت و اراده و نظایر آنها؛ بنابر آن‌چه معلوم شد می‌باید فرد وجود حقیقی ما بالذّات تمام این محمولات بوده باشد. پس اگر این فرد حقیقی اصیل، صرف وجود و غیرمشوب بوده باشد ممکن نیست علّتی بر آن تصوّر نمود بلکه غنیّ بالذّات و بی نیاز است از مبدأ فاعلی. زیرا علّت صرف الوجودی وجود محدود مشوب به نقایص خواهد بود و آن مستلزم اکملیّت معلول است از علّت، و یا آن‌که مبدأ صرف الوجود، صرفِ وجود است و این تقدّم شیئی بر نفس را متضمن و مستلزم این است که ذات علّت ذات خود شود و موجب تکثّرِ ذاتی خودگردد. و حکماء معتقدند که قضیهٔ «صرف الشّیئی لایتکرّر» بدیهی است، بنابراین وجود صرف امری است موجود در خارج و علتی هم برای آن متصوّر نیست، پس واجب الوجود باشد. چه آن‌که واجب موجودی است که غنیّ از غیر و مقتضی وجود است بالذّات. و باید دانست که هر واجب الوجودی تمام کمالات وجودیه برای او بالوجوب ثابت است وگرنه در اتّصافش به آن کمال محتاج به غیر شود و این فرض خلافِ واجبیّت است. و از همین جهت مابینِ اساطین، مبرهَن و مسلّم گردیده که: «کُلُّ واجب بالذاتِ واجبٌ من جمیعِ الجهات و الکمالاتِ و الحسنات.» این مسئله نیز بدیهی است که علّیّت و فاعلیّت و مبدئیّت و امثال آنها در عدادِ کمالات بشمارند پس صرفِ وجود، جاعل بالذّات است و

علّیّت ذاتی دارد. و معلوم است علّت بالذّات در مقابل معلول بالذّات است، پس مجعول‌ـ بالذّات لازم دارد، به حکم آن‌که تحقّق یکی از دو طرف اضافه مستلزم تحقّق طرف دیگر است. از این بیان آشکار و روشن گردید که در عالم وجود، علّت و معلول موجود متقرّر است. پس کثرت افراد و تعدّد مصادیق وجود، ثابت و امری است حتمیّ الوقوع. و چون هر کثرت به ضرورت عقل متقوّم است به وحدت، ناچار باید کثرتِ وجودیّه دارای وحدتی بوده باشند از سنخ وجود و الّا لازم آید که جاعلِ بالذّات مباین باشد با معلول و مجعول خود به تمام ذات، و این بالبداهه باطل است.

بنابر مقدمات مذکوره به خوبی مبرهن گردید که وجود حقیقتی است واحد و مشترک مابین حقایقِ وجودیه و در عینِ وحدتِ حقیقت، دارای مراتب متفاوته و درجات مشکّکه.

فصل:

وجود از حقایق بسیطه، و هیچ قسم جزء برای او نتوان تصوّر نمود، نه اجزاء متساویه و نه غیرمتساویه مانند جنس و فصل یا مادّه و صورت، و نه اجزاء مقداریّه، زیرا اجزاء وجود یا از سنخ وجودند یا ماهیّت و یا اعدام و جمیع این فروض باطل است، اولی به واسطهٔ لزوم دور و تسلسل، فرضِ دوم از جهت این‌که ماهیّات امور اعتباریه هستند و محقِّق امر محقَّق نشوند، و سوم از جهت ترکّب و تقوّم شیئی از نقیض خود. و شاید استدلال حکماء بر بساطت راجع به همین دلیل باشد چه آن‌که گویند: اگر وجود بسیط نباشد انقلاب فصل مقسِّم به مقوِّم لازم آید و یا مرکّب از نقیض صورت وقوع پذیرد.

پس از اثبات بساطت گوئیم: چون وجود، جنس و فصل ندارد، حدّ و رسم حقیقی نخواهد داشت. و تعریفات و حدود منقوله شرح اسم و تعریف لفظی است و چون حدّ و برهان متشارک اند در حدود چنانچه در منطقیّات بدان اشاره رفت، برهان بر وجود نیز

متصوّر نیست. و چون حدّ و برهان برای وجود متصوّر نیست متعلّق علمِ حصولی ارتسامی واقع نشود، چه آن‌که حقیقتش عین خارجیت و نفس ترتّبِ اثر است و آن‌چه حقیقت آن عین خارجیت است حصولش در ذهن ممکن نیست، زیرا تصوّر حقیقت عبارت از ارتسام ماهیّت است در ذهن و ماهیّت کلّی منتزع از وجود خارجی است با حذف و تجرید خصوصیّات و عدمِ ترتّب اثر در ذهن، و این معنی در حقیقت وجود متصوّر نیست، چراکه خارجیّت و خصوصیّت، عینِ ذات و مقوّم اوست و چون آن خصوصیّت را از او منسلخ نماییم تا در ذهن در آید سلبش از نفس لازم آید. بنابراین حقیقت وجود اخفی الخفیّات و مجهول الکنه است. پس ادراک آن از طریق علم حصولیِ ارتسامی ممکن نباشد و تنها طریقِ معرفت و ادراکش هماناکشفِ حضوری و علمِ اشراقی و شهود عینی و مشاهدهٔ عرفانی است. و معرفت عینی هر موجودی به مقدار حظِّ وجودی خود اوست. به این معنی که هر موجودی به قدر حصّهٔ وجود خود حقیقت را مشاهده و شهود حضرت نماید و به قدر معرفت ذاتی تسبیح و تقدیس گوید. و به لحاظ این‌که ادراکِ وجود حضوری است نه حصولی در پاره‌ای از ادعیه اشاره بدان رفته «متی غبت حتّی تحتاج الی دلیل یَدُلُّ علیک و مَتی بعدتَ حتّی تکونُ الاثارُ هی الّتی توصُل الیک» و باید دانست که درک وجود به وسیلهٔ آثار و به سبب اشاره به لوازم آن درکی ناقص و معرفتی است ضعیف، و معلوم است که درک اجمالی در مقام علم غیرکافی و ناتمام است. باید دانست که برهانِ مذکورکافی است برای اثبات و دلالت بر این‌که وجود جزء هیچ چیز نتواند بود، چه اگر جزء اعمّ باشد انقلاب مقسّم به مقوّم لازم آید. و اگر جزء اخصّ فرض شود ناچار مفهومی اعمِّ از وجود می‌باید فرض نمود که به منزلهٔ جنس وجود بوده باشد مانند ثبوت بنابر عقیدهٔ معتزلی،که ثبوت را از وجود اعم دانسته‌اند و این فرض مستلزم آن است که فصل به جنس غیر از وجود و تحصّل امری، افاده نماید، و این خود محال است، چه آن‌که جنس محتاج است به فصل در تحصل و تحقّق وجودی نه در مرحلهٔ تقرّر ماهوی. و نیز از لوازم بساطت وجود این‌که نمی‌توان

وجود را جوهر و عرض قرار داد نه از آن جهت که مقسم آنها شیئیت ماهیّت است و وجود از سنخ ماهیّت نیست، بلکه از لحاظ این‌که اگر وجود، جوهر یا عرض بودی لازم آمدی که یا خود جنس باشد و یا دارای جنس، و هر دو فرض ممتنع است. و چون وجود نه جنس است و نه دارای جنس، پس برای او ضدّ و مثل نیز ممکن نباشد، چه آن‌که ضدیّت و مثلیّت بدون اشتراک جنسی و نوعی متحقّق نشود و مفروض این است که وجود از جنس و نوع داشتن بری است به حکمِ بساطت و از جنس و نوع بودن مبرّاست به حکمِ عدم جزئیت.

تبصره:

افرادِ وجوداتِ حقیقیّه و انحاء تحصّلات و تقرّراتِ خاصّه، نفسِ هویأت خارجیه و خصوصیّات عینیّه است. و بدین جهت صورت کلیّه برای هر یک از آنها متصوّر نیست و چون صورت مطابقهٔ ذهنیه دارا نیستند، قابل نخواهد بود که در ذهن درآیند و از اینرو اشاره شد که حقیقت اخفی الخفیات و مجهول الکنه است.

حال گوییم چون در ذهن حاصل نشوند وضع اسامی برای حقایق وجودیّه ممکن نباشد، و انحاء وجودات مجهولة الاسامی هستند. چه آن‌که وضع اسامی موقوف است بر تصوّرِ معنی، و شرح حقایق جز به واسطهٔ اضافهٔ آنها به اقسام ماهیّات مانند وجودِ عقل و نفس و غیره ممکن نشود، زیرا تصوّر حقیقت بالذّات و وجدانِ آن بالکلیّه مستلزم انقلاب حقیقت است.

پس، از جمع مقدماتِ مذکوره ثابت و محقّق گردید که حقیقت وجود در ذهن نگنجد و به تصوّر ذهن در نیاید. و بدیهی است که مفهوم مادّه و مجرّد و روح و عقل و امثالِ آنها در ذهن حاصل شوند و قابل تصوّر ذهنی و دارای صور کلیّه است. بنابراین وجود نه مادّه است و نه روح و همچنین نتواند که مادّی باشد و یا مجرّد، بلکه وجود ظهور این مفاهیم و مبدأ حصول و ما به التحقّق آن ماهیّات است.

از این بیان بطلان عقاید ثنویه و واحدیه به خوبی ظاهر گردد. و توضیح این مسأله بدین منوال است که ما بین عقلاء و محقّقین از دیر زمانی اختلافِ شدید بروز و ظهور نموده در این‌که اصل اصیل و مبدأ اساس موجودات چیست؟ و آن امری که محیط است به تمام، و بواسطهٔ او صادر و یا متحقّق شود جمله کائنات، کدام است.

جمعی بر آن رفته‌اند که منشاء و ریشهٔ موجودات امری است از سنخ روح و مجرّد و بری از مادّه و لوازم آن، و این‌که مادّه سراب حیات است و ظاهری از آن بیش نیست. «و ان الدّار الاخرة لهی الحیوان لو کانوا یعلمون» این طایفه را روحیون و روحانیون یا تجرّدیّون خوانند.

در مقابل این طایفه، فرقه دیگری معتقد شده‌اند که عالم وجود را مادّهٔ مبهم اولی تشکیل داده و در دار تحقّق به غیر از مادّه و اطوار و تحولات آن چیز دیگری که از آن سنخ نباشد موجود نیست. و آن مادّهٔ اوّلیّه از پست‌ترین درجات و احطّ مراتب خود ترقّی کرده و به طریق تحول ارتقاء نموده تا به اعلی درجهٔ حیات و علم و اراده و تعقّل و فکر نائل گردیده و این فرقه معروفند به مادّیّون.

و در قبال این دو دسته فرقهٔ سومی بر این رفته‌اند که مادّه و روح با یکدیگر متّحدند در وجود و مختلف در آثار، و هر دو اصل اصیل و مبدأ و اساس موجودات سافله و راقیه می‌باشند. صاحبان این عقیده را ثنویه و دارندگان دو عقیدهٔ اوّلیّه را واحدیه گویند.

و چون عمده دلیل روحیون بر ابطان عقیدهٔ مادّیّون نقض به نفس و آثار آن از تعقّل و تفکر و اراده و علم و نظایر بوده، چه این گونه امور ممکن نباشد که مادّه و یا قائم به مادّه بوده باشند، از این جهت مادّیّون قائل شده‌اند که تمام این صفات از عقل و فکر و علم قائم به مادّه و از وظایف اعضاء مادی است مانند دماغ و قلب. و گویند انسان فکر می‌کند، اراده می‌نماید، عواطف اظهار می‌دارد، به واسطهٔ مخ یا بواسطه قلب، چنانچه هضم غذا بوسیلهٔ جهاز هضمی انجام می‌یابد. در این زمینه بعضی از مادّیّون اضافه نموده و گفته است در مادّه غذایی فکر و حصهٔ آن موجود است و مخ آنرا از غذا جدا کرده به

خود می‌رباید، چنانچه صفرا به واسطهٔ کبد از غذا جدا می‌شود. و بالجمله مجموع عالم در نظر این قوم مکرّر و مکوّن است از مادّه و قول به وجود نفس و عقل و روح منفصل از مادّه و از غیر سنخ آن اعتقاد باطلی است که وهم بشری موجد آن گردیده بدون وجود خارجی.

و ما در آینده مغایرت نفس و عقل را با مادّه و جسم به ادلّهٔ قطعیّه ثابت خواهیم نمود. ولی اکنون ناچاریم به هر وجه اختصار امتیاز فکر و تعقّل را از مادّه و جسم اشاره نماییم. پس هرگاه قوهٔ عقلیه و فکر در جسم و مادّه منطبع باشد و حلول در آن نماید خالی از این نیست که یا دائماً آن جسم را تصوّر و تعقّل کند و یا دائماً تعقّل نکند و آن اولی باطل است زیرا ما اعضاء راگاه تعقّل می‌نماییم و دیگرگاه از تعقّل آنها غفلت داریم و امّا اثبات ملازمه به این نحو است که علم به شیئی دون بعضی البتّه باید به طور علم ارتسامی واقع شود و آن به حصول مدرَک است در قوّهٔ مدرِک، و صورت جسم مدرک نیز در آن جسم حاصل است، پس لازم آید که دو صورت شخصیّهٔ فعلیّه از یک شیئی در محلّ واحد حلول نماید و آن بالبداهه باطل است.

وجود ذهنی

چون دانسته شد که وجود اصل است در تحقّق، و حقیقتش مانع است بالذّات از قبول عدم به طور ضرورت ازلیّه، و آن‌چه که چنین باشد واجب بالذّات و حقّ مطلق است، محقّق گردید که وجود دارای مراتب و درجات تشکیکی است. حال گوییم یکی از مراحل وجود نشأت ظلّی و تبرّز نفسانی موسوم به وجود ذهنی است که به وسیلهٔ آن وجود، علم به اشیاء حاصل، و معرفت به حقایق متحقّق گردد.

و بیان این مقصود متوقّف است به بیان چند امر:

اوّل آن‌که علم و احاطه به تمام ذات و ذاتیاتِ اشیاء یا ممکن است و یا ممتنع، در

صورت دوم یا ادراک بعضی جهات آن شیئی ممکن است و یا هیچ قسم معرفت به جهتی از جهاتش مقدور نیست. قسم اوّل موجب خلف است، چه آن‌چه اگر کسی گوید علم دارم به آن‌که هیچ قسم علم ندارم تناقض گفته و عقلاء تخطئه‌اش نمایند. و قسم دوم مستلزم تسلسل است پس فرض اوّل ثابت و محقّق باشد. پس علم به کنه و احاطه به تمام ذاتیات بعضی اشیاء ممکن است. بنابراین مذاهب سه‌گانه «لاادریّه» و «شکّیّه» و «نقدیّه»[۱] فاسد و عقاید ایشان باطل است. و از تصوّر مقدمات مذکور بطلان هر یک به درجهٔ وضوح می‌پیوندد.

و مقصود از «وجود ذهنی» آن است که ماهیّت مرتبه‌ای از وجود را دارا باشد بدون آن‌که آثار مرغوبه و احکام مطلوبه از آن ماهیّت بر او مترتّب شود. پس معنی خارجیّت و ذهنیّت همان اثر داشتن و بی‌اثر بودن ماهیّت است در عین موجودیّت. بنابراین خارجیّت و ذهنیّت کاملاً متضاد و متغایر با یکدیگر می‌باشند و ناچار ما بین آن دو وجود مرتبتی خالی از هر دو مرحله لازم است که با وجود خارجی موجودِ خارجی گردد و با وجود ذهنی موجود ذهنی آن، مرتبت مشترک و موصوف مجرّد را «ماهیّت من حیث هی» می‌گویند. و چون آن دو وجود عارض اند بر ماهیّت و هر عارضی باید منتهی شود به امر ذاتی، ناگزیر ما بالذّات وجود خارجی فردی است از وجود غیر منسوب به سنخ ماهیّت که صرف خارجیّت و محض وجود بوده باشد و همچنین ما ـ بالذّات ذهنیت فردی است که ذهنیت عین ذات و صرف حقیقت اوست. و به همین اشاره شده است:

«کلّ ما میّز تموه باوهامکم بادقّ معانیه فهو مخلوق لکم مردود الیکم»

۱- به احتمال اقوای قریب به یقین اشعار است به فلسفهٔ نقدی = CRITICAL PHILOSOPHY و به دلالت التزامی بالاخصّ به مکتب امّانوئل کانت و العلم عنده، سها.

امّا دلیل بر ثبوت و تحقّق وجود ذهنی به چند وجه است:

اوّل: آن‌که هر موجودی مرکّب است از وجود و ماهیّت، و محقّق شد که وجود اصیل و ماهیّت اعتباری و تابع وجود است در موجودیّت، پس تحصّل و تحقّقش به وسیلهٔ وجود خواهد بود و چون وجود مشکّک است و دارای مراحل و درجات متفاوت به نحو شدّت و ضعف، و ماهیّت هم اِباء و امتناعی از هیچ گونه مرتبهٔ وجود نداشته، هرگاه تخصیص به درجه‌ای پیدا و قابلِ مرتبهٔ دیگر نباشد ترجیح بلامرجّح لازم آید؛ پس می‌باید گاه به وجود قویّ و گاه به وجود ضعیف موجود شود و به همین جهت گویند الفاظ موضوع باشند بازاء معانی عامّه.

دوم: چون هر یک از اسماء و صفات حضرت حقّ مظهر و مجلایی طلب کند اسم اعظم نیز مظهری تقاضا نماید و همچنان‌که آن اسم حاوی ذراری اسماء و جامع امّهات و آباء تفصیلی اسماء می‌باشد، مظهر و مجلایش باید مشتمل بر تمام مظاهر و جامع همهٔ عوالم مُلک و ملکوت بوده باشد. از اینرو حضرت حقّ انسان راکونِ جامع و برزخ مطلق قرار داده و در او جوهری از جنس جواهر قدسیّه به ودیعت نهاده و از روح مرتبهٔ لاهوتی در قالبش دمیده که کلیهٔ عوالم اش در وجود او منطوی و آثار هر عالمی از او طالع و ظاهر گردد: خلق الله آدم علی صورته، اتزعم انّک جرم صغیر، الخ، و انسان از جهت این مظهریت تامّهٔ الهیه قادر است که در عالم خود ایجاد نماید مخلوقاتی شبیه به مبدعات مبدأ حقیقی خود از فلک و ملک و حیوان و غیره، ولی چون نفس جهت ظلّیّت دارد مخلوقش نیز شبیه و ظلّ معلولات مبدأ اوّل خواهد بود. یعنی نظیر همان ماهیّت و بدون آن آثار، که معنای وجودِ ذهنی است.

امّا باید دانست که همیشه مخلوق انسان ظلّی نبوده بلکه بعضی از نفوس بشریّه و اصحاب معارج الهیه پس از وصول به مراتب کمالیه ممکن است متّصل شوند به عالم قدسی اعلی، اتّصالی شهودی و عینی، علاوه بر اتّصال علمی ذهنی، و آن موقعی است که بدن و قوای بدنیّه مغلوب احکام نفس قدسی گردیده تحت سیطره و استیلاء و

محکومیت نفس قرار گیرند، و در این حال خلّاقیّت نفس از مرتبهٔ علمی و ظلّی به درجهٔ عینی و خارجی منتهی گردیده انسان قادر شود بر ایجاد و اعدام در خارج، و قدرت تصرّف در اشیاء خارجیه بدو افاضه گردد، آن موقع است که «العارف یخلق بهمتّه ما ـ یشاء خارج محل الهمه» و چنین نفسی می‌تواند مواد و هیولیات را به هر صورت متشکل سازد و یا از آنها خلعِ صور نماید. بالجمله به واسطهٔ آن‌که بدن و قوای او محکوم اوامر نفس گردیده گاه می‌شود که به تبع نفس به عالم قدسی اعلی منقبض و به مرافقت او به عالم الهی مسافرت نماید و هر جزء از اجزاء و اعضاء بدن و قوای بدنیه به حزب الهی خود متّصل شود. این انقباض مسمّی است به «معراج جسمانی». و آن موجود باطنی که از سکنهٔ عوالم ربوبی به شمار است و اجزاء و اعضاء بدن بدو پیوسته و آن‌جا رحلِ اقامت افکنده موسوم است به «مسجد اقصی» و این عالم مادی را به واسطهٔ ابتلای به مزاحمات و اصطکاکات «مسجد الحرام» نامیده‌اند. پس موجودات این عالم ادنی ظلال ساکنین و قاطنین عالم اعلی، و سکنهٔ دار بقاء ضلال جواهر قُبّهٔ بیضاء(۱) و هر یک بر حسب مراتب لایق خود مرجع و ربّ یکی از موجودات و مربوبات این عالم می‌باشند.

سوم آن‌که: امور انتزاعیّه و صفات معدومیّه ازطرفی ممکن نیست که در خارج موجود شوند و از طرف دیگر نمی‌توان آنها را اعتباری و اختراعی محض دانست مانند انیاب اغوال و وهمیّاتِ صرفه، بلکه یک نحو تقرّر و نفس‌الامریّتی می‌باید برای آنها قائل گردید و آن همان مرحلهٔ وجود ذهنی است.

چهارم: هرگاه غایات و اغراض مترتّبه بر افعال، در خارج متحقّق بودی از طلب آنها به واسطهٔ افعال تحصیل حاصل لازم آمدی و در صورتی که هیچگونه تحقّق و

۱ـ کما قال العارف المغربی قدّس سره:

گشت جهان آب و گل نقش جهان جان و دل

گشت جهان جان و دل نقش صفاتِ ذات تو

قوله تعالی: و ما من شیئی الّا عندنا خزائنه و ما ننزّله الّا بقدر معلوم، سها.

تقرّری برای آنها متصوّر نبودی چگونه مبدأ و منشاء صدور افعال از فاعل و محرّک ایجاد می‌گردیدند. پس ناچار یک قسم تقرّری دارا باشند که اثرش تنها تحریک شوق فاعل بوده باشد تا به وسیلهٔ افعال صادره، متحقّق در خارج گردیده قبول وجود خارجی نمایند. و توهّم نشود که بنابراین دلیل می‌باید طبایع در افاعیل خود دارای اغراض بوده باشند و به غایاتِ افعال خود شعور و معرفت داشته باشند. زیرا غایات افعال آنها در الواح نفس الامریّه و اذهان عالیه متقرّر و ثابت است چنانچه اگر شخصی سنگی در هوا رها نماید حرکت سنگ به طبیعت مستند است ولی غایتِ صعود و غرض از حرکت در ذهن آن شخص موجود است.

و ممکن است اعتراف نموده و عقیده ورزید به این‌که در جمیع ذرّاتِ عالم و اجزاء آن، حیات و معرفت ساری است و کلیهٔ موجودات به زیور علم متحلّی هستند پس غایات و اغراض را در الواح خود طبایع موجود دانست چنانچه در آیات و احادیث بدان اشاره شده است. «ان من شیئی الّا یسبّحُ بحمده» و «اِنَّ کُلَّ شی یسمعُ صُوتَ الموذّن [و ما] مِن رَطبٍ وَ [لا] یا بسٍ الا و یَشهُد لَه» چه آن‌که تسبیح و شهادت بدون معرفت صورت نپذیرد و این بیان گرچه از طریقهٔ تعلیم دور است ولی به مشربِ تحقیق و مذهب تدقیق بسیار نزدیک است.

چون ادلّه مشهور بر وجود ذهنی مانند حکم ایجابی برمعدوم و انتزاع کلّی طبیعی از افراد و درک صرف الحقیقه و غیره خالی از اشکال نبوده، از آنها صرفِ نظر و به دلایل مذکور اکتفاء نمودیم.

جمعی توهّم نموده‌اند که هرگاه ماهیاتِ اشیاء بحقائقها در ذهن درآیند اجتماع جوهر و عرض لازم آید، و در صورتی که عرض جنس مقولات عرضیّه نباشد به محذور شدیدتری گرفتار شویم و آن بدین قسم است که معقول جوهر مثلاً جوهر است و در عین حال همین صورت ذهنیه مناطِ علم به جوهر خواهد بود، و چون علم از مقولهٔ کیف است تمام معقولات مندرج شوند در مقولهٔ کیفِ بالذّات و معلوم است که یک شیئی

تواند دارای دو جنس بوده باشد. پس این اشکال باعث حیرت افکار گردیده عقلاء را در تنگنای اوهام محبوس ساخته هرکدام راه نجاتی برای خود اندیشیده، عده‌ای وجود ذهنی را مطلقاً منکر گردیده‌اند، و جمعی فرقی گذارده‌اند بین قیام به ذهن و حصول در ذهن، و بعضی دیگر وجود ذهنی را منحصر در اشباح کرده‌اند (شبح هر شیئی صورتی شبیه آن شیئی مشارک در بعضی صفات، مخالفت در ماهیّت) و طائفه‌ای انقلاب ماهیّت را در ذهن جایز دانسته، و قومی کیف بودن علم را تشبیه و مسامحه فرض نموده، و برخی عکس آن را واقع گمان کرده.

و بالجمله حکماء اگر چه این اشکال را بسیار صعب و مستصعب شمارده‌اند ولی آن قدر محذور قوی نیست؛ و اشکال مرتفع گردد در صورتی که به خوبی تأمّل شود در آن‌چه مذکور شد در دلیل دوم. تفصیل آن اجمال بدین نحو است که گفته شود نفس به واسطهٔ مظهریّت و خلافت و خلاقیّت می‌تواند در عالم خود ایجاد نماید آن‌چه را که بخواهد بحول الله و قوّته، و قادر است بر خلق هرگونه مخلوق مانند مصنوعات باری تعالی، و چنانچه معلولات حضرت حقّ بعضی جواهر و اعراض است و برخی خارج از آنها نظیر حرکت و وجود و وحدت و امثال آنها همچنین مخترعات نفسیّه، جوهر و عرض و غیر اینها تواند بود نهایت به نحو وجود ظلّی تبعی و غیراصیل و چون این جواهر و اعراض معلول نفس شد پس خارج از او خواهند بود و در نفس شیئی متقرّر نباشد، بلکه حضور و قیام آن مخترعات به نفس نظیر قیام اشیاء و حقایق است به حضرت حقّ. و از جهت همین حضور اشراقی توهّم می‌شود که صور اشیاء قائم به نفس موجودند در نفس، نظیر قیام عرض به موضوع در صورتی که ابداً در نفس شیئی موجود نیست و قیام صور علمیّه قیام صدوری است به نفس نه قیام حلولی.

و باید گفت علم به هر شیئی عبارت است از ایجاد ماهیّت آن شیئی به وجود ظلّی در وعاء عقلانی و به وجود تبعی غیر اصیل در عالم مخصوص نفسانی. حال گوییم چون شیئی در نفس موجود نیست قول به وجود ذهنی محذوری را متضمّن نخواهد بود و ابداً

اجتماع جوهر و عرض و کلّی و جزیی و امثال آنها لازم نیاید. زیرا محاذاتِ قوۀ حاسّه با هر شیئی که محسوس بالعرضش خوانند نفس را اعداد نماید که از مقام شامخ خود صورتی در حاسّه ایجاد کند، و از آن‌جا که علم نفس به این صورت به نحو حضوری و طور اشراقی است توهّم شده است که صورت در حاسّه موجود گردیده، و پس از حصول صورت محسوسۀ بالذّات، نفس مستعد شود برای ایجاد صورت خیالی و همین صورت متخیّلۀ بالذّات موجب شود، فیضان صورت کلیۀ معقولۀ بالذاتی را. و نباید توهّم نمود که هرگاه این صورت کلیۀ مجرّد قائم به نفس نباشد پس قائم بالذّات خواهد بود، و بنا بر قاعدۀ مبرهنۀ معروفۀ «کلّ مجرّد عاقل و کلّ عاقلٍ مجردٌ» لازم [آید]که آن صورت خود عاقل و خود معقول بالذّات بوده باشد و این بالوجدان باطل است، زیراکه قاعده گر- چه برهانی و مسلّم است ولی در وجود اصیل منشأ اثر جاری است نه در وجود تبعی ظلّی، که در حقیقت همان وجود نفس است که خود هم عاقل و هم مجرّد از مادّه است. آن‌چه مذکور گردید مبنی بود بر این‌که قائل شویم برای نفس قدرت بر ایجاد صور کلیّه مجرّده [را] و امّا بناء بر شهود نفس و اعتقاد به این‌که نفس صور کلیّۀ مجرّده را در الواح عالیۀ مجرّده مشاهده می‌نماید به طریق شهود عن بُعدٍ یا این‌که قائل شویم به تحوّل نفس در صور این الواح به طرز تحوّل ضعیف و یاگوئیم نفس متّحد می‌شود با آن الواح عقلانی و آن‌چه در آن الواح موجود است از فعلیات و کمالات، بنابراین فروض اشکالی متوجّه نشود و محذور مذکور مرتفع گردد.

و از آن‌چه بیان شد می‌توان صحّت قول محقّقین را تصدیق نمود که گفته‌اند: نفس حرکت می‌کند از محسوس به متخیّل و از خیال به معقول، یا آن‌که مسافرت می‌نماید از دنیا به عالم مثال و از آن‌جا به عالم آخرت، و مشاهده و مطالعه نماید موجودات آن عوالم را با تمام فعلیّات و کمالات وجودیّه آنان و از همین جهت ادراک خواهد نمود حقایق اخرویّه را به طور ضعیف در این عالم و به طرزی اقوی در عوالم دیگر.

فصل:

در صورتی که فقط ماهیّت را با وجود و عدم مورد توجّه قرار داده و با هر یک از این دو مقایسه نماییم و همچنین قطع نظر از رجوع به برهان نماییم سه حالت برای ماهیّت مشاهده خواهیم نمود:

(۱) استحقاق و اقتضاء نمودن ماهیّت وجود را (۲) استحقاق و اقتضای عدم (۳) عدم اقتضای هیچ یک از وجود و عدم. حالت اوّل را تأکّد وجود یا وجوب، و دوم را تأکّد عدم یا امتناع وجود، و سوم را تساوی و لااستحقاق و لااقتضاء یا امکان وجود و عدم خوانند. و این حالات را به ملاحظه‌ای مواد و به لحاظی جهاتِ قضایاء می‌نامند. و از آن‌جاکه مرجع کلیهٔ آنها به وجود و عدم است و آن دو غنی از تعریف‌اند مواد هم بی-نیازند از حدود حقیقیّه، و تعریفات حقیقی برای هیچ یک متصوّر نیست. و چون ممکن در حاقّ وسط واقع گردیده و از خود اقتضایی ندارد، تصوّر نمی‌شود که به خودی خود بتواند وجود یا عدم را ترجیح داده خود را موجود یا معدوم نماید، بلکه محتاج است به علّتی که وجودش را ترجیح داده موجودش سازد و یا جانب عدم را تقویت نموده معدومش نماید. بنابراین هر وقت آن سبب خارجی حاضر شود بدون حالت منتظره، ماهیّت موجود گردد، و در صورتی که علّت معدوم بشود و یا حالت منتظره برای او فرض شود ممکن معدوم و بدون تقرّر خواهد بود. و توهّم نشود که عدم چیزی نیست که علّت شود و یا معلول، زیرا عدم علّت و عدم معلول، از اعدام مطلقه نیستند بلکه جزو اعدام ملکات به شمارند و اعدام ملکات را حظّی است از وجود و شاید بتوان گفت که امتیاز عقلانی آنهاکافی است در اسناد علّیّت و معلولیّت به آنها[۱]. از این بیان معلوم گردید که علّت حاجت ممکن به علّت همان امکان و جهت تساوی و

۱- البتّه این معنی از مشهورات است و حقّ همانی است که مثل را در منظومه وارد است:

کذاک فی الاعدام لا علّیّة و ان بها فاهوا فتقریبیّه - سها.

لااقتضاء اوست و این جهت در حال حدوث و بقاء ممکن محقّق است. چه آن‌که امکان، ذاتی ممکن، و تخلّفِ ذاتی ممتنع است، پس ممکن نه تنها حینِ حدوث محتاج است به علّت، بلکه در حال بقاء هم کاملاً احتیاج داشته و مستغنی از علّت نخواهد بود. و از طرف دیگری دانیم که وجود عارض است بر ماهیّت و امکان ذاتی اوست و هر ذاتی مقدّم و سابق است بر امر عارض، پس ناچار وجود ممکن همواره مسبوق خواهد بود به لااقتضائیت و این عین معنای حدوث است، چه آن‌که حدوث مطلق عبارت است از این‌که شیئی مسبوق باشد به غیر اعمّ از آن‌که آن عین، عدم باشد یا امر وجودی چنانچه قدم مطلق عبارت خواهد بود از عدم مسبوقیّت به غیر، بنابراین صحّت دو قاعدهٔ «کلّ ممکن بالذّاتِ حادث» و «کلّ واجب بالذّاتِ قدیمٌ» ثابت و متحتّم است.

[سبق و لحوق]

مقدّمه: وجود یا موجود را گاه به عنوان وجود سابق و لاحق و مقارن و دیگرگاه به وجود مقدّم و مؤخّر و متقارن و بالاخره به اعتبار تقدّم و تأخّر و معیّت یا قبل و بعد متلازم تقسیم نموده و هر قسمتی را به نامی موسوم ساخته‌اند.

و باید دانست که هر یک از سبق و لحوق و معیّت مانند تقدّم و تأخّر و اقتران، به اقسام ذیل منقسم شوند:

(۱) سبق بالعلّیّه: و آن تقدّم علّت تامّه است بر معلول بر وجهی که صحیح باشد تخلخل (فاء) ما بین آنها، اگر چه در خارج مقارنهٔ زمانی داشته باشند چنانچه گویی دستم حرکت نموده پس قلم به حرکت آمد.

(۲) سبق بالطّبع: و آن تقدّم علّت ناقصه است بر معلول مانند تقدّم یک بر دو و سه و غیره.

(۳) سبق زمانی: و آن تقدّم حوادث زمانیّه است مانند تقدّم پدر بر پسر و تقدّم اجزاء فرضیّهٔ زمان بعضی بر بعض.

(۴) سبق بالرّتبه: و آن یا حسّی است مانند تقدّم امام بر مأموم و یا عقلی است نظیر تقدّم جنس بر فصل و هیولی بر صورت.

(۵) سبق بالشّرف: مانند تقدّم افضل بر فاضل و فاضل بر مفضول.

(٦) سبق بالماهیّه و بالتجوهر: و آن تقدّم در مقام اشارهٔ ذهنیه است مانند تقدّم علل قوام نوع بر نوع و تقدّم ماهیّت بر لوازم و احکامش.

و بعضی سبق علّی طبیعی و سبق علّی تجوهری را سبق بالذّات نامیده‌اند و دو نحو دیگر بر انحاء تقدّم اضافه نموده‌اند ولی به واسطهٔ این‌که ممکن است در اقسام مذکوره مندرج شوند از ذکر اینها صرف نظر گردید.

و چون تقدّم با تأخّر متضایف است اقسام تأخّر به مقایسه معلوم می‌شود. امّا باید ملتفت بود که لازم نیست هر کجا تقدّم و تأخّری وجود نداشته باشد ناچار معیّت متحقّق شود؛ زیرا ما بین علم و قدرت در واجب تعالی تقدّم و تأخّر زمانی وجود ندارد و مع ذلک معیّت زمانیّه هم متصوّر نیست.

بلی همین قدر باید گفت که اقسام معیّت نظیر انحاء تقدّم و تأخّر است مگر در معیّت بالعلّیّه که تحقّق آن ما بین دو شیئی خالی از نظرنیست. چنانچه شیخ بدان اشاره فرموده اگر چه وجه اشکال شیخ هم درست آشکار نیست و برخی در معیّت بالزّمان و بالذّات اشکال نموده‌اند؛ امّا اشکال بی وجهی است.

[امکان]

امکانی که در مبحث موادّ ثلث مذکور است امکان خاصّ نامیده می‌شود و عبارت است از سلبِ ضرورت طرفینِ وجود و عدم. ولی امکان به معانی و اطلاقات دیگر هم آمده که ذیلاً بیان می‌شود:

(۱) امکان عام ذاتی: سلبِ ضرورت جانب مخالف قضیه است.

(۲)امکان اخصّ: مراد به این امکان، سلب ضرورات ذاتیّه و وصفیّه و وقتیّه می‌باشد

مانند کتابت نسبت به نفس طبیعت انسانیه. نه در حال اراده و عزم به کتابت چه آن‌که شیئی به شرط اراده و در حین اراده واجب است نه ممکن.

(۳) امکان استقبالی: که به واسطهٔ جمیع ضرورات سلب شود حتی ضرورت بشرط المحمول.

(۴) امکان وقوعی: و آن بودن شیئی است بر وجهی که از فرض وقوعش محال لازم نیاید.

(۵) امکان استعدادی: که بر حسب مورد مختص است به مادّیات و آن کیفیّتی است در جسم که مهیّا می‌کند آن جسم را از نوعی به نوع دیگر مبدّل شود. مانند: هیئت موجود در بذر از آن جهت که ممکن است زرع شود، پس این تهیّؤ را اگر به بذر نسبت دهند استعداد نامیده شود و در صورتی که به زرع منسوبش نمایند امکان استعدادی خوانند، از این جهت می‌گویند بذر مستعد است زرع شود و زرع ممکن است موجود شود در بذر، و از جهت این‌که تهیّؤ و استعداد کیفیّتی است حاصل در مادّه به نحوی که اعداد می‌کند جسم را به قبول اضافهٔ صور نوعیّهٔ متعاقبه، ناچار می‌باید امکان استعدادی امری باشد بالفعل و از جهت امکان مستعدٌله امری است بالقوّه. بنابراین امکان دارای هر دو جهت فعل و قوّه می‌باشد به خلاف امکان ذاتی که هیچ شائبهٔ فعلیّت در آن متصوّر نیست، و به واسطهٔ همین جهت فعلیّت امکان استعدادی به شدّت و ضعف، و قرب و بعد متّصف شود بر خلاف امکان ذاتی.[۱]

(٦) امکان فقری: که کلیهٔ موجودات خاصّه نسبت به حضرت باری به آن امکان

۱- امکان وقوعی به حسب مورد اعم است از استعدادی چه آنکه از فرض وجود مجرّدات عقلیّه محالی لازم نیاید، ولی امکان استعدادی مختص است به حسب مورد به مادّیات که در آنها بتوان حالت منتظره فرض نمود، برخلاف عقول قدسیّه که جهت استعداد و تهیّؤ در ناحیهٔ آنها معقول نیست. امّا امکان وقوعی اخصّ است از امکان ذاتی؛ زیرا عدم عقول قادسه ذاتاً ممکن است ولی وقوع عدم عقول در خارج محال است، چه آنکه از عدم عقول عدم واجب لازم آید.

متّصف شوند [و] عبارت است از این‌که ممکن، عین تعلّق به غیر، و جز حیثیّت ربطی و تعلّقی جهتی نداشته باشد، چه اگر وجوداتِ خاصّه عین ارتباط و نفسِ تعلّق و محضِ مجعولیّت نبوده باشند در صورتی که جاعلیّت عین ذات باری است لازم آید تحقّق جاعل بالذّات بدون مجعول بالذّات و این محال است.

تبصره:

امکان استعدادی از آن جهت که فعلیّت دارد و جز و صفاتِ خارجیّه به شمار است حامل است و موضوعی می‌خواهد و گویند هیولی و مادّه حامل امکان استعدادی است. و چون مادّه و هیولی بدون صورت وجود نپذیرد ناگزیر صورت فعلیّه لازم است در مقام حامل استعداد و مرکّب از هیولی و صورت جسم را تشکیل می‌دهد. بنابراین ابتداء ناچاریم شرح حقیقت جسم را بیان کنیم تا بتوانیم حاملِ استعداد و نتایج آن را درک نمائیم:

احوال جسم

احوال جسم با اموری که بر آن وارد شده یا به طور کلّی تغییرات اجسام به دو قسم منقسم است:

اوّل: آن‌که جواب سؤالِ ماهوی آن جسم را تغییر دهد، مانند صورت زرع که در بذر حلول کند و یا صورت انسانیّه که در نطفه حلول نماید، چه آن‌که نمی‌توان در جواب سؤال ماهوی زرع و انسان بذر و نطفه را ایراد نمود.

دوم: آن‌که جواب ما هو را تغییر نداده و فقط موجب اختلاف صفات جسم می‌گردد، مانند حرارت و برودت و سواد و بیاض، پس اگر سؤال شود از این که کاغذ سیاه و آب گرم چه چیز است جواب همان قرطاس و ماء خواهد بود. و از این جاست که گویند حالٌ در جسم یا اختلاف جوهری آن را فراهم سازد و یا موجب تغییر و اختلاف

اوصاف را تهیّه نماید. و به اعتبار این دو قسم حالِّ جسم، محل را نیز دو دسته نموده‌اند: محلِّ قسم اوّل را متقوّم و محتاج به حالّ دانند و محلّ دستهٔ دوم را مستغنی از حالّ گویند. و اصطلاحاً اموری که حلول نمایند در اجسام اگر از قبیل قسم اوّل است «صورت» و در صورتی که از قسم دوم باشد «عرض» نامیده شود. چنانچه محلّ دستهٔ اوّل را هیولی ومحلّ دسته دوم را موضوع خوانند، مثلاً آب موضوع حرارت است و هیولای صورت هوایی، و چون جسم مشهود و محسوس است اثبات وجودش برهان لازم ندارد بر خلاف صورت و هیولی که اثبات وجود هر یک بدون دلیل ممکن نیست و ادلّه وجود هرکدام موقوف است بر مقدّمه‌ای که ذیلاً بیان می‌شود. جسم بسیط جسمی است که از اجسام مختلف الطبایع ترکیب نشده باشد (طبیعت، مبدأ اوّل حرکت و سکون جسمی است که طبیعت در او حلول نموده) این جسم بسیط را ممکن است به چندین قسمت منقسم ساخت وبعبارةٍ اخری هر جسم بسیطی قابل است به یکی از انحاء تقسیم، انقسام فکّی و وهمی و عقلی را، و یا انقسام به وسیلهٔ اعراض قارّه و غیر قارّه [را]، البتّه انقسامات ممکنه یا متناهی است و یا غیر متناهی و بر هر تقدیر یا آن‌که جمیع انقسامات ممکنه، بالفعل موجود است در جسم و یا بالقوّه حاصل شود، و یا آن‌که بعضی بالقوّه. و در صورتی که انقسامات بالفعل باشد اقسام و اجزایی که جسم از آنها ترکیب یافته به نوبهٔ خود یا اجسامی هستند غیر قابل تقسیم و اجزاء لایتجزّی (جواهر فرد). هر یک از احتمالات فوق را جمعی اختیار نموده و بالنتیجه اقوال ذیل در باب حقیقت جسمیّه وجود آمده:

(۱) قول متکلّمین که معتقدند جسم مرکّب است از اجزاء ذات وضع یا قابل اشارهٔ حسّیّه ولی این اجزاء متناهی و فعلی می‌باشند.

(۲) عقیدهٔ نظّام و آن ترکّب جسم است از امور غیر متناهیهٔ بالفعل.

(۳) ترکیب جسم از امور متناهیهٔ بالقوه، این مذهب را شهرستانی اختیار نموده.

(۴) اعتقاد حکماء این است که جسم الی غیر النهایه قبول قسمت کند و جمیع

انقساماتش بالقوّه خواهد بود. ولی اشراقیّه گویند جسم بسیط است و مشّائیّه معتقدند که جسم بسیط ملتئم گردیده از صورت و هیولی، امّا هر دو دسته متّفق هستند بر این‌که جسم چنانچه در ظاهر متّصل است در واقع نیز متّصل و پوسته است بر خلاف سائرین که گویند فقط در ظاهر متّصل به نظر آید و در واقع دارای اجزایی است از یکدیگر منفصل و از هم گسسته.

(۵) رأی ذی مقراطیس بر این قرار گرفته که اجرام صغار صلبه جسم را تشکیل داده و این اجرام اجسامی هستند که در خارج قبول قسمت ننمایند و در وهم تجزیه و تقسیم آنها ممکن است.

(٦) عقیدهٔ قائلین به جزء لایتجزّی به این نحو که انقسامات جسم برخی بالقوّه و پاره [ای] بالفعل است. پس گویند جسم در خارج مرکّب است از مبادی و اجزایی که جسم نیستند و هیچگونه قسمت قبول نکنند اعم از قسمت خارجی یا وهمی و یا عقلی، و یا چنانچه اشاره شد اثبات هیولی موقوف است بر این‌که جسم همان طور که در ظاهر متّصل است در واقع هم به هم پیوسته باشد، چه اگر گسسته باشد انقسامات، همان بر موارد فصل و انفکاک وارد شود و طریق اثبات هیولی منسدّ گردد. بنابراین ابتداء ناچاریم که ترکّبِ جسم را از اجزاء لایتجزّی و جواهر فرد و صغار صلبه و بالجمله جمیع شعب احوال قائلین به انفصال اجزاء جسم را ابطال نمائیم آن‌گاه به اثبات هیولی بپردازیم.

پس گوئیم ترکّبِ جسم از اجزاء ملصق ممتنع است و دلیل بر امتناع اموری است:

اوّل: آن‌که نُهْ جزء متفرّق را به یکدیگر ملحق می‌سازیم به شکل مربّع بر وجهی که در هر ضلع سه جزء تام قرار گیرد بدون آن‌که ما بین آنها خلل و فرجی واقع شود، پس اگر در قطر این مربّع نتوان بیش از سه جزء متّصل قرارداد تساوی قطر و ضلع لازم آید و در صورتی که پنج جزء تامّ قبول نماید مربّع وتر از مربّع دو ضلع تجاوز نماید، پس ناچار می‌باید چهار جزء تام و کسری از یک جزء قبول کند تا مجذورش با هیجده که

مجموع دو مربّع دیگر است متساوی شود و چون دو فرض اوّل باطل است این فرض اخیر حقّ است؛ بنابراین جزء منقسم گردد. و نباید توهّم نمود که چهار جزء تامّ غیر ـ متّصل در قطر واقع شود و بقیه قطر خلل و فرج ما بین آن چهار جزء خواهد بود زیرا که معلوم است این وجه باید کمتر از مقدار یک جزء تام بوده باشد، پس جزء را به قیاس آن فاصله می‌توان قسمت نمود اگر چه به حسب وهم باشد و این خلاف عقیدهٔ قائلین به جزء است.

دوم: آن‌که پنج جزء را به طول خطِ مستقیم قرار می‌دهیم و فرض می‌کنیم دو جزء از طرفین این با یک قوّه به سمت یکدیگر حرکت نمایند، حال اگر در جزء وسط به هم ـ رسند جزء منقسم شود؛ و هر گاه یکی از آن دو در جزء دوم توقف نماید یا دیگری به جزء سوم برسد ترجیح بلامرجّح لازم آید. زیرا ممکن بود متحرّک شرقی به جای متحرّک غربی توقف نماید یا به عکس، و توهّم این‌که بنا بر عقیدهٔ اصحاب جزء، فرض دو حرکت متساوی ممکن نیست، باطل است، زیرا اگر همین دو متحرّک روی خطّ شش جزیی حرکت نمایند تساوی حرکتشان مانعی ندارد.

و سوم: آن‌که هر جزئی به واسطهٔ وضع اشارهٔ حسّیّه، متحیّز و ممکن باشد بالذّات، و هر متحیّزی شرق و غربش ممتاز و جنوب و شمالش از یکدیگر کاملاً متفرق است ؛ زیرا آن‌چه محاذی شمال است بعینه محاذی جنوب نتواند بود، پس این جزء قابل قسمت اگر قسمت وهمی و فرضی بوده باشد در مقسوم اثنینیّتی احداث کند بر وجهی که این دو قسم اگر متّصل‌اند انفصال صحیح باشد، و اگر از یکدیگر منفصل‌اند اتّصال آنها جایز باشد، زیرا تشابه اجزاء مقداریّه بدیهی و محلّ اتّفاق است. بنابراین تجویز قسمت فرضی و وهمی ملازمه دارد با تجویز تقسیم کلّی و خارجی، و امّا امتناع قبول قسمت خارجی به واسطهٔ نبودن اسباب و وسایل، و بالجمله امتناع از قسمت خارجی بالعرض باعث شود امتناع قسمت را بالذّات، و از این بیان فساد عقیدهٔ ذی مقراطیس و اتباع او ظاهر و آشکار گردد.

چهارم: آن‌که فرض می‌کنیم سه جزء به یکدیگر ملصق شوند پس اگر جزء وسط از التصاق دو جزء واقع در طرفین مانع شود انقسام جزء لازم آید، و اگر مانع نباشد حتماً باید مکان جزء وسط و مکان طرفین متّحد باشد، و بر این فرض هر قدر اجزاء به یکدیگر ضمیمه نماییم حجم به وجود نیاید و بالنتیجه از انضمام اجزاء اگر چه غیرمتناهی هم فرض شود جسم تشکیل نیابد.

و بر این بیان می‌توان مذهب نظّام و اتباعش را ابطال نمود، به این نحو که از اتّصال اجزاء هرگاه حجم حاصل نشود جسم نیز به وجود نیاید، و اگر حجم به دست آید پس ممکن است بواسطهٔ انضمام اجزاء متناهی مفروض جسمی ساخت.

حال گوییم نسبت این جسم مصنوعی به جسم طبیعی مثل نسبت حجم است به جسم، و بدیهی است که نسبت حجم به جسم مثل نسبت اجزاء باشد به اجزاء، و چون اجزاء جسم مصنوعی متناهی است بحسب الفرض، اجزاء مطبوع نیز متناهی خواهد بود. و توهّم نشود که جسم طبیعی به واسطهٔ آن‌که ابعادش غیرمتناهی است پس حجمش غیرمتناهی و بالاخره غیر متناهی‌الاجزاء خواهد بود؛ زیرا عدم تناهی ابعاد ممتنع است. و محال بودن لاتناهی به واسطهٔ ادلّه و براهین قطعیّه که در ادوار علمیه بر آن اقامه شده مانند برهان سلّمی و مسامته و موازات و غیر اینها به درجهٔ وضوح پیوسته، پس از ابطال ترکّب جسم از اجزاء و اثبات تناهی ابعاد دو قاعدهٔ زیر بر آن دو متفرّع شود:

(۱) هر جسم بسیط، بالذّات متّصل است نه تنها در ظاهر و فقط در مقام حسّ بلکه در واقع نفس الامر.

(۲) هر جسم بسیط دارای شکل طبیعی و هیئت مخصوص است.

از فروع قاعدهٔ اوّل آن است که جسم در حدّ ذات، ممتدّ و متّصل است بلکه قابل انفکاک و انفصال است، و نفسِ اتّصال، قبول ضدّ خود یا انفصال ننماید، پس ناچار در جسم غیر از صورت اتّصالیهٔ جوهریّه امر دیگری موجود است که اتّصال و انفصال در حدّ ذات او نیست بلکه به توسط عروضِ اتّصال متّصل و به عروضِ انفصال منفصل شود

و او در هر دو حال باقی و محل ورود انفعالات جسم است، این مرکز انفعالات و تغییرات وارده جسم را «هیولی» گویند. پس هیولی جوهری است قابل ورود صورت اتّصالیّه و انفصالیّه و «صورت» جوهری باشد بالذّات متّصل در جهات.

و بالجمله از آن‌چه مذکور شد صحّت قیاس ذیل به حسب صغری و کبری و نتیجه ثابت و مبرهن شود:

الجسم قابلٌ للانفصال و لیسَ الاتصال الجوهریِ بقابلٍ للانفصالِ فالجسم لیس نفس الاتصالِ الجوهریِ.

بنابراین جسم در حدّ ذات، مرکّب خواهد بود از هیولی و صورت. و نباید امتدادات و تغییراتی که در مثل موم و شمع حاصل شود به امتداد و اتّصال جوهری که مقّوم هیولی است اشتباه نمود. چه آن‌که تغییرات و احوال مختلفهٔ وارده بر جسم شمعی، تغییری در جواب ماهوی آن وارد نسازد و کلیهٔ آن صفات از مقولهٔ اعراض بشمارند بر خلاف اتّصال جوهری که به حلول در هیولی جواب ماهو تغییر نموده و اختلاف نوعی دست دهد.

تبصره:

هیولی را نیز به دلیل دیگری ثابت نمایند معروف به دلیل قوّه و فعل، ولی مرجعِ دلیل مزبور همان دلیل مذکور است، بدین نحو که جسم، بالفعل متّصل است و قوّهٔ انفصال در او نیز حاصل، و بدیهی است که ما بازاء قوّه عین ما بازاء فعلیت نباشد چه آن‌که قوّه و فعل متقابل. و ممکن نیست عین یکدیگر شوند. پس باید جسم مرکّب باشد و از دو جزء یکی بازاء جهت قوّه و موسوم است به «هیولی» و دیگری ما بازاء جهت فعلیّت و آن جوهر متّصل ممتدی است مسمّی به «صورت جسمیّه».

ملازمهٔ صورت و هیولی

هیولی چون امری است بالقوّه و محتاج به جهت فعلیّت، پس ممکن نیست از صورت جداگردیده و منفکّ از صورت، موجود و محقق شود، چه آن‌که هیولی با جنس جز به اعتبار فرقی ندارد و جنس بدون فصل موجود نشود، پس هیولی هم بدون صورت وجود نپذیرد. همچنین صورت از هیولی قابل انفکاک نباشد و مجرّد از هیولی تحقّق نیابد؛ زیرا صورت مجرّده یا اشارهٔ حسّیّه قبول کند و یا از اشارهٔ حسّیّه امتناع ورزد. در فرض اوّل هرگاه اشاره به جمیع جهات و از تمام اطراف قبول اشاره نماید صورت جسم شود؛ چه آن‌که قابل اشاره از جمیع اطراف جسم خواهد بود. و هر - جسمی مرکّب است از هیولی و صورت ؛ پس صورت، مجرّد از هیولی نباشد. و اگر از دو جهت و یا از طرف قبول نماید سطح و خطّ و نقطه خواهد بود، و این امور اعراض و محتاجند به جسم. و در صورت دوم که هیچگونه اشاره را قابل نباشد با تناهی ابعاد منافی شود، چه آن‌که صورت، نفس امتداد جوهری است و هر امتدادی به دلیل تناهی ابعاد شکل است و هر مشکل دارای طرفی خواهد بود، و آن‌چه طرف‌دار است اشارهٔ حسّیّه بدو ممکن باشد، پس، صورت قابل اشاره باشد و این خلاف فرض است.

از این بیان معلوم شد که ما بین هیولی و صورت ملازمه و مصاحبهٔ دائمیّه برقرار است به طوری‌که ممکن نیست آنی از هم جدا شده مجرّد و منفکّ از یکدیگر متحقّق بوده باشند، و ناچار این ملازمه مستند به علّتی است غیر هیولی و صورت و ناگزیر آن علّت باید از سنخ جسم و جسمانیّت مبرّی باشد و از این راه وجود مجرّدات عقلیّه و مفارقات نوریّه ثابت و محقّق گردد. و از بیان ملازمهٔ هیولی وصورت ظاهر می‌شود که کدام از آن دو به دیگری محتاج و از همدیگر مستغنی نیستند، و معلوم است که افتقار دوشیئی از طرفین بر وجه علّیّت ممکن نیست؛ پس ناچار باید جهت احتیاج ما بین آن دو مختلف باشد. و از این جهت محقّیقین را عقیده بر آن است که هیولی در وجود و بقاء محتاج است به صورت، و صورت از جهت تشکّل و تحقّق و قبول انفعالات مفتقر است

به هیولی.

صور نوعیّه چون صورت جوهریّهٔ ممتدّه که صورت جسمیّه نامیده می‌شود و همچنین هیولای اوّلی، مشترک باشند ما بین کلیهٔ اجسام، و بدیهی است که بعضی اجسام آثاری و خواصّی دارا هستند که دیگر اجسام مصدر آن خواصّ و آثار واقع نشوند، مثلاً سهولت تشکّل و قبول انفصال و انفکاک دربارهٔ دیگر اجسام ثابت است، بنابراین در حقایق جسمانیّه، علاوه بر هیولی و صورت جسمیّه، صور مختلفه را به آنها منسوب نمایند و این مصادر و مبادی را «صور نوعیه» گویند.

به واسطهٔ حلول این مخصّصات و مقوّمات اوّلیّه در مواد، حالت و کیفیّتی حاصل شود که منشأ قبول ثانیه و ثالثه گردد، چنانچه صورت مائیّه افاده کند به محل و مادّه استعداد قبول صورت هوایی به شرط حصول حرارت شدیده. و همان‌طور که اشاره رفت می‌باید معطی و فاعل این صور امری باشد مجرّد و مفارق جهات جسمانیّه و عاری از استعداد و حالت منتظره.

پس محقّق و مقرّر شد که هیولی و صورت جزئیّه و صور نوعیّه زائده به صور جسمیّه، تماماً مستند به مفارق و به افاضهٔ مجرّدات نوریّه وجود یافته. و نیز محقق گردید که افاضه هر صورت مشروط است به حصول حالت و کیفیت مخصوص در محلّ که بدون تحقّق آن کیفیت، افاضهٔ صورت جدید ممکن نباشد.

این کیفیّت و استعداد مخصوص موسوم است به امکان استعدادی و از آن‌جا که استعداد وصف غیری است و ممکن نیست بنفسه موجود شود ناچار محلّی لازم است که حامل امکان صور جدید بوده باشد. بنابراین قاعدهٔ ذیل رامحقّق دانسته: کلّ حادث مسبوق بالماده و قبلاً ثابت گردید کلّ «کلّ حادث محتاج الی مرجّح» چه آن‌که حادث مسبوق است به عدم، و هر موجود مسبوق به عدم، ممکن خواهد بود و هر ممکنی مفتقر است به علّت مرجّح، پس مرجّح حادث یا امری است ممتنع و یا واجب و یا ممکن، امّا ممتنع مرجّح نتواند بود چه خود باطل الذّات، و هر گاه مرجّح واجب بوده باشد حادث،

قدیم و دائم الوجود شود، و این خلاف فرض است، پس ناچار باید مرجّح حادث، حادث دیگری باشد و آن مرجّح به واسطهٔ حدوثش خود محتاج است به مرجّح وهکذا، پس برای حدوث یک حادث، حوادث عیرمتناهیه لازم است تا وجود آن حادث تحقّق یابد. و چون تمام آن حوادث دفعتاً ممکن نیست موجود شوند به دلیل امتناع تسلسل (تطبیق و تضایف و غیره) پس حوادث غیر متناهیه به طور تعاقب موجود شوند تا یک حادثی وجود پیدا نماید، از این رو لازم است که مرجّح کلیهٔ حوادث منتهی شود به امری غیر متناهی، و در عین حال متصرّم و متقضّی الذّات که از جهت دوام و ثباتش مناسب و مشابه با ثابتات ازلیّه و از جهت تصرّم و تجدّدش مسانخ و مناسب با حوادث باشد، و آن امر عبارت است از حرکت که بالذّات متجدّد و متغیّر و معذلک دارای جهت ثبات است، پس حرکت از جهت تجرّد و تغیّر نسبتش که مسمّی است به حرکت قطعیّه، مرجّح حوادث، و هر قطعه حرکت، علّت حدوث یک عدّه حوادث خواهد بود، و از جهت ثباتش که موسوم است به حرکت توسطیه، رابط بین حادث و قدیم و وسیله انتساب حوادث با مفارقات ازلیّه خواهد بود، و چون حرکت بدون موضوع متحقق نشود ناچار جسم دائم غیرفانی لازم است قبلاً متحقّق شود تا حامل حرکت دائمیّه بوده باشد، و این جسم به واسطهٔ هر قطعه از حرکتش مرجّح حدوث یک دسته خواهد شد، و این چنین جسمی موسوم است به فلک بنابراین جسم کلّی فلکی قدیم و بالتّبع مادّه قدیم، و زمان که عبارت است از حرکت جسم فلکی نیز قدیم خواهند بود. پس زمان و فلک غیرزمانی و حدوثشان فقط حدوث ذاتی است به خلاف بقیهٔ حوادث که متّصف شوند به حدوث زمانی، و از آن‌جا که حرکت متصرّم و بالذّات متقضّی و اجزائش در وجود مجتمع نشوند، محقّقین از حکمای راسخین معتقدند که عالم به تمام اجزاء و جزئیاتش حادث است، و مع ذلک ابتداء زمانی برای عالم متصوّر نیست. این عقیده بدواً چنین به نظر می‌رسد که از بابت تبعیّت انبیاء مرسلین بوده ولی پس از مراجعه و دقّت در کلمات ایشان معلوم شود که اقتداء به برهان نموده‌اند و از جهت تطابق حکم عقل و نقل، عالم را

حادث زمانی و قدیم زمانی دانسته‌اند.

مادّهٔ اصلیّه

محل امکان استعدادی و حامل اوّلیّه آن را «مادّهٔ حقیقیّه» و «مادّهٔ مطلقه» و «مادّهٔ کلیّه» گویند. و البتّه این مادّهٔ مطلقه به دلیل ملازمه هیچ گاه از صورت مطلقه منفک نشود، و از ترکیب آن دو، جسم مطلق به وجود آید، و این نیز برقدم مادّه و جسم دلالت نماید. امّا در تعیین مادّهٔ حقیقیّه کلمات محقّقین مشوّش و مضطرب است، بعضی گویند: وجود مطلق، مادّهٔ اوّلیّه، و از تطوّرات و تجلّیّات و تعیّنات کیان مطلق، حقایق ازلیّه و ابدیّه پدید آمده، و در عالم جز اطوار و شئون و مظاهر وجود، موجودی مشهود نیست. و یا عقیده دارند که جوهر مطلق، مادّة المواد و اصل اکوان و ریشهٔ حقایق وجودیّه است. عدّه‌ای دیگر معتقدند که اصل محفوظ و هستهٔ اوّلیّه اجزاء عالم و منبع جمیع موجودات کونیّه همان حقیقت امکان است. و از این جهت قاعدهٔ ذیل را محقّق دانسته‌اند «الشّئی امکن فوجب فوجد فاوجد»، و جمعی عدد را مادّهٔ مطلقه و مبدأ موجودات قرار دادند و گویند: «واحد، جوهر اولیّهٔ اشیاء بوده و کلیّه حقایق از ترکیبات او به وجود آمده، بدین قسم که خود واحد فی ذاته متضمّن زوج و فرد است، امّا عدد فرد محدود و عدد زوج غیرمحدود می‌باشد، زیرا از مجموع افراد تا هر حدّی به ضمّ واحد، مربعی حاصل شود، و نه چنین است حال افراد، و گویند عدد دو اوّل زوج است و عدد سه اوّل فرد و عدد چهار اوّل مربّع و مجموع این اعداد(ده) اوّل عشرات. پس جمیع حقایق دار حیات از موجودات عالم الهی و سماوی و بشری را صور ترکیب این اعداد می‌شمارند. و این طایفه عقیده نمایند که هر شیئی را که واحد و قریب به واحد موجود ساخته احسن و اکمل، و خیرش بیشتر از سایر حقایق خواهد بود. و آن‌چه از اشیاء که مرکّب شود از اعداد فرد، احسن و اشرف خواهد بود از اشیائی که ترکیب یافته‌اند از اعداد زوج، و باید دانست چون این‌گونه عقاید از محققّین فلاسفه صادر گردیده می‌باید به حقایق رمزیّه

حل نمود، زیرا اغلب سابقین این رویّه را تعقیب می‌نموده‌اند که قواعد برهانیه را به صورت اشاره و رمز بیان نمایند، و مقصودشان اخفاء بر غیراهل بود. و بالجمله عدّه(ای) دیگر بعد و امتداد جهات را مبدأ اصلیّت معرفی نمایند، چنانچه معدودی، حقّ اوّل را مادّة المواد موجودات فرض نموده‌اند، و البتّه این قول نیز محمول است به صورت رمز و اشاره گویی، وگرنه لازم آید که واجب الوجود قوّهٔ محضه و فقط امکان استعدادی صور فعلیّه بوده باشد. و خود در مرتبهٔ ذات هیچ‌گونه کمالی را واجد نباشد «تعالی عن ذلک علوا کبیراً»

علل و اقسام فاعل

مادّهٔ اوّلیّه و ثانویّه با صورت مطلقه، ماهیّت را تشکیل می‌دهند و داخل قوام ماهیّت باشند و مفید ذات شیئی خواهند بود. پس ماهیّت را افتقار تامّ و احتیاج کامل به هر یک از آن دو متحقّق است. و چون احتیاج مطلق معین علّیّت است مادّه و صورت را «علّت مادی» و «صوری» و یا علل قوام و ماهیّت نامیده‌اند. و از آن‌جا که هر چیز در وجود، مفتقر و محتاج است به امری خارج از ذات خود، ناچار علیّت وجود برای او نیز متحتّم خواهد بود، پس اگر آن امر خارج ذات، افادهٔ وجود نماید فاعل و یا «علّت فاعلی»است، و در صورتی که دیگری را باعث شود، وداعی شود بر افاضهٔ وجود، علّت غایی و غایت خوانند. و علّت غایی به واسطهٔ مشارکت در وجودش در عداد علل وجود شمرده شده است. به طور کلّی هر چه افاده نماید وجودش را و یا افاده کند قوام آن شیئی را علّت نامیده شود. و محتاج و مستفید را «معلول» گویند. و علل منحصر است در همان چهار قسم مذکور، و توهّم آن‌که علّت در غیر آنها نیز یافت شود مانند موضوع (قطعات خشب)، آلت (قلم)، وقت (تابستان برای زرع)، زوال مانع (سحاب)، معاون (جاذب المنشار) باطل است. زیرا تمام این امور یا متمّم فاعلیّت فاعل باشند در افادهٔ وجود، و یا متمّم قابلیّت قابل در قبول هستی. و بالجمله شرط و رفع مانع و آلت و مُعدّات و معاونین

و امثال آنها به طور کلّی راجع شوند به یکی از علل چهارگونه. و باید دانست که جمیع اقسام علل در هر معلولی لازم نیست که متحقّق باشد، بلکه ممکن است شیئی تنها به فاعل محتاج شود مانند بسیط صادر از فاعل موجب، وگاه به دو فاعل مفتقر است نظیر بسیط صادر از فاعل مختار، چنانچه ممکن است شیئی سه علّت دارا باشد مانند مرکّب صادر از موجب، وگاه تمام علل را محتاج است مانند مرکّب صادر از مختار. امّا فاعل، پس اگر فعل از او بدون علم و شعور صادر گردد آن را فاعل موجب و فاعل بالطّبع گویند، و در صورتی که فعلش با شعور و اختیار و اراده مقترن شود فاعل مختارش خوانند. و هر فاعلی که فعلش از برای غرض و غایتی بوده باشد چنین فاعلی فاعل ناقص است؛ زیرا تحصیل آن غرض برای فاعل بهتر است از عدم تحصیل، پس در حدّ ذاتش فاقد کمال آن غرض است و به واسطهٔ تحصیل آن غایت می‌خواهد کامل شود و توهّم نشود که ممکن است فائدهٔ فعل ایصال نفع به غیر بوده باشد، زیرا حصول نفع برای غیر، اگر اولی و افید باشد نظر به فاعل از عدم حصول، پس آن فاعل از فعلش، استفاده نموده است امری راکه واجد نبوده و ناقص خواهد بود. و اگر اولویّت نداشته باشد ایصال نفع، از عدمش، پس موجب شود اعادهٔ سؤال راکه فاعل برای چه غرضی ایجاد فعل نموده. بنابراین ناچاریم قائل شویم که در دار وجود فاعلی موجود است که در حدّ ذاتش مفیض و بالذّات، ایجاد در ذاتش معتبر است و به نفس ذات موجد افعال است بدون غرض زاید. و اگر به چنین فاعلی نرسیم دور یا تسلسل لازم آید. و بعبارةٍ اخری در سلسلهٔ مبادی و فواعل باید فاعلی موجود باشد که غرض از ایجادش همان ذاتش بوده و به نفس ذاتش مبتهج باشد بدون اعتبار جهتی زاید بر ذات، و چنین فاعلی باید از جمیع جهات بالفعل و کامل بوده باشد. و بالاخره جز واجب‌الوجود که واجب الجهات و الحیثیّات و ـ الکمالات است دارای این خاصیّت نخواهد بود.

اقسام علل

باید دانست که علل را به اقسام ذیل منقسم نموده‌اند:

(۱) علّت بالعرض مانند رافع عمود خیمه که گویند: علّت سقوط خیمه است در صورتی که شکل طبیعی باعث سقوط گردیده، و همچنین گویند سقمونیا مبرّد است در صورتی که فعل سقمونیا غیر از ازالهٔ صفراء چیز دیگری نیست، بلی چون صفراء مانع صدور تبرید است از طبیعت، گفته شود که سقمونیا علّت تبرید است ولی حقیقةً طبیعت مبرّد است و سقمونیا تنها رفع مانع نماید.

(۲) علّت بالذّات و آن یا ناقص است یا تامّ. و علّت تامّه را احکامی است که به عده‌ای از آنها اشاره می‌شود:

۱ ـ تخلّف معلول از علّت تامّه ممکن نباشد، و الّا لازم آید ترجیح بلامرجّح با خلاف فرض بر این‌که غیر تامّ، تامّ فرض شود.

۲ ـ توارد دو علّت تامّه بر یک معلول واحد شخصی جایز نباشد و گرنه لازم آید اجتماع حاجت و عدم حاجت.

۳ ـ صدور معالیل کثیره از علّت واحدهٔ بسیطه که دارای هیچ گونه کثرتی نباشد، جایز نیست، چه آن‌که هر علّتی را با معلول خود مناسبتی است که اگر تناسب در تأثیر معتبر نباشد لازم آید صدور هر شیئی از هر شیئی. بنابراین هر معلولی اقتضاء کند در علّت خصوصیّتی غیر از خصوصیّات معلول دیگر، و آن مستلزم ترکیب است در علّت بسیط و خلاف فرض خواهد بود.

اقسام فاعل

فاعل را نیز به اقسام ذیل منقسم ساخته‌اند:

(۱) فاعل بالطبع آن است که به فعل خود شعور نداشته، ولی فعلش ملایم طبع فاعل باشد مانند: حرکت نزولی سنگ به واسطهٔ ثقل طبیعی و صحّت مزاج به واسطهٔ حرارت

غریزیّه.

(۲) فاعل بالقسر عبارت است از فاعلی که فعلش بدون شعور انجام یافته و مخالف طبع هم بوده باشد مانند، حرکت صعودی حجر و مرض به واسطهٔ حرارت غریبه(حمّی).

(۳) فاعل بالجبر و آن فاعلی است که علم به فعل خود داشته ولی صدور فعل به اراده و قصدش نبوده و دیگری اجبارش نماید نظیر قاتل شخص مظلومی بـه اکـراه و اجبار غیر.

(۴) فاعل بالرّضاء عبارت است از فاعلی که علمش به فعل خود عین وجود معلولش بوده باشد. نظیر نفوس بشریّه نسبت به انشاء صور خیالیّه. همچنین واجب تعالی به عقیدهٔ اشراقییّن که گویند:هیچ موجودی در عالم متحقّق نشود مگر علمی باشد از علوم حـقّ تعالی و واجب را علم دیگری به اشیاء سوای ذات آنها نیست.

(۵) فاعل بالقصد عبارت است از فاعلی که علمش به معلول خود غیرذات معلولش بوده و فعلش به سبب طرد داعی زاید بر ذاتش، از او صادرگردد، نظیر نوشتن و راه رفتن انسان و حیوان.

(٦) فاعل بالعنایه و آن فاعلی است که داعی بر فعل نداشته و نفس علم به معلول منشاء صدور معلول گردیده باشد بدون قصد و رویّه. امّا علمش به معلول خود زاید بر ذاتش باشد مانند سقوط از مکان مرتفع به مجرّد تصوّر سقوط.

(۷) فاعل بالتّجلی آن است که علمش به فعل خود عین ذات فاعل باشد، و همین علم به معلول منشاء ایجاد او شود بدون داعی. و بالجمله فاعل بالتّجلی تمام شرایط فاعل بالعنایه را واجد باشد به جز زیادت علم بر ذات که در فاعل بالتّجلی عـین ذات فـاعل است. پس در این قسم فاعل سابق بر فعل عین ذات فاعل خواهد بود مانند: نفوس انسانیّه نسبت به صور کلیه چه آن‌که علم نفس به کلّیّات عبارت است از علمش به ذات خود در مقام علم اجمالی بسیط که خلّاق تفصیلات است در مرحله ایجاد. و باید دانست که حقّ تعالی فاعل بالتّجلی است به عقیدهٔ بعضی از محقّقین و فاعل بالعنایه باشد به اعتقاد مشّائیّه

و متکلّمین فاعل بالقصدش دانند، و بطلان این عقیده در سابق معلوم گشت، و طایفهٔ اشراقیه واجب الوجود را فاعل بالرّضاء خوانند.

(۸) فاعل بالتّسخیر که همان فاعل بالطّبع و بالقصد می‌باشد در صورتی که هر کدام نسبت به قاهر و غالبی ملاحظه شود نظیر هر یک از قواء نسبت به قاهریّت و غالبیّت نفس.

واجب و کمالات واجب

قضیّهٔ (۱): الواجب بالذّات موجود، براهین این دعوی بسیار است:

(۱) هرگاه علّت ممکن واجب نباشد ناگزیر ممکن خواهد بود و علّت آن ممکن نیز ممکن است و همچنین برود الی غیر النهایه، پس در این سلسلهٔ ممکنات هر جزء موجود شود به توسط جزء دیگر، و معلوم است که در چنین سلسله‌ای عدم هر جزء هم مستند خواهد بود به عدم جزء دیگر، بنابراین دو سلسله متقرّر شود یکی از موجودات مترتّبه غیرمتناهی و دومی از اعدام مترتّبهٔ غیرمتناهی، و این دو سلسله هیچ یک بر دیگری ترجیح ندارد، زیرا هر دو در حدّ ذات خود ممکن الوقوع است، پس علّت این‌که سلسلهٔ موجودات متحقّق و واقع گردید و سلسلهٔ عدمات فعلیّت و تقرّر پیدا ننموده، چیست؟ و بعبارةٍ اخری هرگاه موجودی خارج از سلسلتین موجود نبوده که ترجیح دهد سلسلهٔ موجودات مترتّبه را بر عدمات، ترجیح بلامرجّح لازم می‌آمد و آن موجد خارج از دو سلسله، ممکن نخواهد بود پس واجب الوجود باشد.

(۲) هرگاه حقیقت وجود، واجب نباشد ناچار ممکن است ، زیرا احتمال این‌که ممتنع باشد به صراحت حکم عقل باطل است، و هرگاه ممکن باشد محتاج است به غیر، و غیر حقیقت وجود، عدم است یا ماهیّت، و هیچ یک صلاحیت علّیّت برای وجود نمی‌تواند داشته باشند به بداهت عقلیّه، پس حقیقت وجود، واجب بالذّات خواهد بود.

(۳) هرگاه سلسلهٔ موجودات مستند نباشد به غنیّ بالذّات، دور یا تسلسل باطل لازم

آید، و هر چه مستلزم محال باشد ممتنع است، پس عدم انتهای سلسلهٔ ممکنات به واجب، محال خواهد بود و نقیض آن ثابت و متحقّق باشد.

(۴) ممکن، علّت وجود خود نشود، وگرنه واجب بالذّات بودی و چون از خود وجود ندارد ایجاد غیر نتواند نمود، چه آن‌که ایجاد، فرع وجود است، بنابراین ایجادش از طرف غیر، صورت پذیرد، پس موجد آن غیر نتواند بود. بعد از این مقدمه می‌گوییم: ممکنات موجودند در خارج، و اگر واجب متحقّق نبودی لازم می‌آمد که موجود نشوند، حال که موجود هستند معلوم است که واجب بالذّات مبدأ و مصدر ایجادشان گردیده وگرنه موجود نبودند هذا خلف، و می‌توان بیان مذکور را به صورت قیاس ذیل ایراد نمود. لابدّ لهذه الممکنات الموجوده من موجدٍ تامّ و لاشیئی من الممکن بموجدٍ تامّ ینتج لاشیئی من الموجد التّام بممکن فهو واجبٌ لعدم الواسطه.

(۵) صدق عناوین شیئی و ذات، حقیقت، ثابت، مبدأ الآثار، منشاء احکام، متحقّق و متحصّل و امثال آنها بر اشیاء، غیر وجود، موقوف است بر وجود. چه اگر موجود نباشند هیچ از صفات فوق بر اشیاء صادق نشود، و اطلاق شیئی و ذات و امثال آنها صحیح نباشد. پس از این مقدمه، معلوم شود که وجود حقیقتی است که غیر وجود، در ذات و حقیقت بودن و منشاء و مبدأ آثار شدن، احتیاج دارد به وجود، پس اگر خود وجود، حقیقت، و ذات و مبدأ الآثار و متحقّق بالذّات نباشد، باطل صرف و سلب محض خواهد بود، و چیزی که خودش از حقیقت بودن بی بهره و نصیب باشد باعث اتّصاف و علّت ذات و حقیقت داشتن غیر نتواند بود. بنابراین وجود ذاتی است که به مجرّد ذات خود تحقّق و تحصّل دارد و به محض هویّت خویش منشاء آثار و مبدأ افعال است، و هر چه غیر اوست در این صفات محتاج اند به او و او خود مستغنی از همه اغیار است و مراد به واجب چنین وجود و این گونه موجود است.

(٦) جمیع ممکنات اعم از متناهی و غیرمتناهی، مترتّب و غیر مترتّب، امری است ممکن چه آن‌که محتاج است به اجزاء خود، و هر ممکن علّتی طلب کند، پس عین تمام

ممکنات یا عین مجموع است و یا جزیی از اجزایش، و یا امری خارج از جمیع، دو قسم اوّل بالضّروره باطل است زیرا ممکن به خودی خود کافی در تحقّق خویش نباشد، پس علّت آن مجموع، امری خواهد بود خارج از جمیع سلسلهٔ ممکنات، و علّت خارج از کلیهٔ ممکنات ناچار واجب بالذّات باید بوده باشد، وگرنه لازم آید که ممتنع، علّت تحقّق ممکنات شود و این محال است.

(۷) چون ممکن اقتضای وجود و عدم ندارد وجودش از قِبَل غیر خواهد بود، و هر چه به توسط غیر موجود شود واجب بالغیر است، پس اگر واجب بالذّات موجود نباشد واجب بالغیر نیز موجود نشود، و در صورتی که این دو قسم واجب محقّق نشوند هیچ چیز محقّق نگردد، و یک موجود هم به عرصهٔ وجود قدم نگذارد، چه آن‌که در این فرض جمیع موجودات منحصر خواهد شد به ممکنات، و ارتفاع مجموع ممکنات امری است ممکن، و امتناع عدم هیچ یک از افراد سلسله بالذّات و بالغیر متقرّر نشود، پس هیچ چیز موجود نخواهد بود و این بالضّروره باطل است.

(۸) بعض از ممکنات بالبداهه موجودند، پس باید واجب بالذّات این قسم ممکنات را بر ممکنات معدومه ترجیح داده باشد وگرنه(لازم) می‌آید که یا جمیع ممکنات موجود شوند و یا کلیهٔ آنها معدوم باشند، زیرا ممکنات موجود احقّ و اولی به وجود نخواهد بود از ممکنات معدومه، نظر به ذات هر یک. و شاید به همین برهان اشاره شده است در آیهٔ کریمه: «افی الله شکّ فاطر السّموات و الارض»؟ و باید دانست که این موجودی را که براهین دلالت دارد بر ثبوتش، صرف وجود و وجود صرف است، چه اگر وجود مشوب به غیر وجود یا غیر وجود مشوب به وجود می‌بود اختلاط و ترکیب در ذات واجب پدید می‌آمد، و هر مرکّب ممکن است و بالاخره امکان واجب و احتیاج به غیر و معدومیّت در مرتبهٔ ذات واجبی را در بردارد، و ثبوت هر یک از این صفات بر واجب محال است. و مراد محقّقین از این‌که گویند وجود واجب عین ذات اوست و موجود به وجودی غیرمحض ذات خود نخواهد بود، همین است که واجب،

صرف وجود و ممکنات مشوب به ضربی از عدم و ماهیّت است، و به همین مطلب دلالت دارد برهان پنجم؛ چه از آن دلیل معلوم گشت که وجود حقیقتی است به مجرّد ذات خود موجود، و واجب الوجود است، چنانچه از این دلیل اثبات توحید و نفی شریک برای واجب نیز میسّر است.

قضیهٔ (۲): الواجب احد لاشریک له فی الوجود و فی الالهیه:این قضیه اشاره است به توحید واجب، و توحید عبارت است از تنزیه واجب از تحلیل و ترکیب و تشریک. مقصود از تحلیل نفی اجزای مقداریه و اجزای حدّیه و بعبارةٍ اخری واجب قابل انقسام به اجزاء نباشد در خارج، مثلاً واجب مانند خطّ یک ذرعی که بالفعل بسیط است ولی ممکن الانقسام به نصف و ربع و غیره است نمی‌باشد، و همچنین ممکن نیست به حسب عقل قسمت قبول نماید. مثلاً واجب ممکن نیست مثل انسان بوده باشد که چون عقل در او تأمّل کند دو معنی از او می‌فهمد، حیوان و ناطق. و مراد از ترکیب نیز اعمّ است از این‌که ذات واجب مرکّب باشد از اجزاء یا دیگری مرکّب شود از واجب و غیر واجب. و نیز مفهوم از تشریک اعمّ است از این‌که مشارک در ذات و ماهیّت باشد مانند اشتراک انسان و بقر در حیوانیّت، یا در وجوب وجود به این نحو که چند ذات همه در وجوب وجود شرکت داشته باشند. وگاه باشد که نفی اجزای حدّیّه و مقداریّه و خارجیّه را به عنوان احدیّت تعبیر نمایند وگویند چنانچه واجب واحد است یعنی شریک برای او متصوّر نیست احدیّ الذّات است به این معنی که دارای اجزای حدّیّه و مقداریّه و خارجیّه نخواهد بود. پس از شرح این الفاظ گوییم: ثابت گردید که واجب الوجود صرف و غیرمشوب است. پس احتمال تعدّد واجب متصوّر نیست چه آن‌که صرف هر شیئی قابل تکرّر نخواهد بود. وگرنه هر یک از آنها مشوب خواهد بود به عدم خصوصیّت وجود دیگری و این خلاف فرض است، زیرا واجب، صرف وجود و غیر مشوب فرض شده و در این زمینه می‌توان علاوه نمود که صرف وجود یا مقتضی وحدت و وحدانیّت است و یا مقتضی تکثّر و تکرّر و یا آن‌که نسبت به وحدت و کثرت (دارای) هیچ گونه

اقتضایی نیست. صورت اوّل عین مدّعا و موجب نفی شریک می‌باشد، و در فرض ثانی لازم آید هیچ گاه به واحد منتهی نشود و کثرت بدون وحدت، علاوه بر بطلان، مستلزم عدم تحقّق کثرت خواهد بود، و در صورت سوم لازم آید واجب در اتصاف به وحدانیّت محتاج به غیر بوده باشد، چه آن‌که هر امر عرضی معلّل است. و نیز گوییم هر گاه واجب متعدّد بوده باشد اقلّ مراتب کثرت دو فرد خواهد، و هر شیئی نسبت به یکدیگر یا به تمام ذات ممتازند و یا به بعض ذات و یا خارج از ذات و یا به شدّت و ضعف، و همه این معانی در شأن واجب محال است و باطل. چه آن‌که در فرض اوّل وجوب وجود عرضی خواهد بود برای واجب، و هر امر عرضی متأخّر است از مقام ذات، پس واجب بالذّات در حدّ ذاتش واجب نباشد و این فرض ممتنع ومحال است. و نیز در فرض اوّل لازم آید واجب ذاتی باشد معروض وجوب پس مرکّب شده و هر مرکبی ممکن است، و این خلاف وجوب وجود است. و در صورت دوم ما بین آن دو واجب مابه الاشتراک ذاتی و مابه الامتیاز ذاتی لازم است. و این نیز مستلزم ترکیب واجب خواهد بود. و در فرض سوم ترکیب در هویّت شخصیّهٔ واجبیّه پدید آید، تنها فرق فرض دوم با سوم در این است که در صورت دوم ترکیب از جنس و فصل بوده و در فرض سوم ترکیب از نوع و عارض خواهد بود. و امّا اختلاف به شدّت و ضعف و نقص و کمال موجب شود که ناقص معلول کامل و شدید بوده باشد، و شاید کریمهٔ «ما اتّخذ الله من ولدٍ و ما کان معه من الهٍ اذا لذهب کلّ الهٍ بما خلق و لَعلیٰ بعَضُهم علی بعض سبحان الله عمّا یصفون» اشاره به همین بیان بوده به این نحو که اگر واجب متعدّد بودی ناگزیر ممتاز شدندی به تمام ذات و یا به بعض ذات و یا خارج و یا به شدّت و ضعف. در سه فرض اوّل ترکیب لازم آید، پس واجب معدوم و باطل گردد و مخلوق آن واجب به بطلان او فاسد گردد، و در صورت اخیر علوّ یکی از واجب‌ها بر دیگری متحتّم است و تأخّر، منافی وجوب وجود است.

[ردّ شبههٔ ابن کمونه]

از بیان مذکور انحلال شبههٔ منسوبه به ابن کُمُونه ملقّب به فخرالشّیاطین در باب توحید ظاهر گردید. و خلاصهٔ شبهه آن‌که می‌توان دو واجب فرض نمود که به تمام ذات متخالف و بسیط و مع ذلک وجوب وجود از هر دو انتزاع شود مانند انتزاع مفهوم شیئیّت عامّه عرضیه از اشیاء متخالفه بالذّات. و وجه دفع شبههٔ مزبوره به این نحو است که مفهوم واحد حکایت ننماید مگر از مصداق واحد، و نیز مفهوم واحد منتزع نشود جز از معنون واحد، چه آن‌که خصوصیّت یکی از متخالفات یا معتبر است در انتزاع آن مفهوم، پس، از مخالف دیگر انتزاع نخواهد شد، و در صورتی که معتبر نباشد ناچار جامع بین خصوصیّات محکیٌّ عنه و منتزعٌ عنه خواهد بود و آن واحد است. پس از این بیان گوییم چون وجوب وجود از دو واجب مفروض، انتزاع شود ناگزیر قدر مشترکی طلب نماید اگر چه عرضی هم بوده باشد و هر قدر مشترکی مابه الامتیاز می‌خواهد؛ پس لازم آید ترکیب در هویّت شخصیهٔ واجبیّه، و این محال است. و باید دانست که شبههٔ مزبوره صعب الانحلال است؛ بر اصالت ماهیّتی‌ها و همچنین بر قائلین به اشتراک وجود به حسب لفظ و بر طائفهٔ مشائیّه که وجودات را متباین دانند. و امّا قائلین به اشتراک وجود به حسب معنی و مشکک بودن آن، از امثال این شبهه دچار اشکالی نخواهند شد؛ چه آن‌که وجوب وجود مانند مفهوم وجود از مصادیق متباینه انتزاع نشود مگر از جهت مشترکه و هر قدر مشترکی مابه الامتیاز طلب کند و ترکیب واجب لازم آید.

تبصره:

از بیان گذشته معلوم شد که واجب، احدیّ الذّات است و هیچ گونه ترکیبی در هویّت واجبیّه تصویر نشود، و بالاخره از جمیع جهات بسیط، و هر گونه اجزاء را فاقد است. چه اگر دارای اجزاء بودی در صورت وجوب آن اجزاء، تعدّد واجب لازم آمدی، علاوه بر آن‌که هر مرکّب می‌باید منتهی به بسیط شود و حسب الفرض آن بسیط،

واجب است، بنابراین واجب احدیّ الذّات نخواهد بود و در صورتی که اجزاء، ممکنات بوده باشند؛ تقوّم واجب از ممکن صورت پذیرد و این محال است.[۱]

۱- تبصره: توحید بر دو قسم است:

(۱) اعتقادی و تصدیقی

(۲) برهانی و تحقیقی

قسم اوّل عبارت است از اعتقاد جازم ثابت و تصدیق قطعی به توحید، ولی این تصدیق به واسطهٔ کثرت تکرار و گفت و شنید راجع به توحید واجب حاصل گردیده و یا از جهت حسن ظنّ به بزرگان دین و مراجع امور مذهبی اعتقاد به توحید پیدا شده، چنانچه اغلب عوام اهل مذاهب، توحید را از همین راه باور نموده‌اند، بدون آن‌که یقین ایشان به دلیلی مستند باشد.

و قسم دوم یا توحید تحقیقی بر سه گونه است: اوّل آن‌که به واسطهٔ براهین، یقین حاصل شود به ارتباط جمیع مراتب وجود و اجزاء عالم که به طور کلّی بر سه طبقه (اعضاء بدن، قوی و روح) است به واحد من - جمیع الجهات که در حقیقت روح جهان و مقوّم و قیّوم سرتاسر عالم وجود است و معنای این ارتباط تسخیری چنان است که ذرّه‌ای از ذرّات وجود خارج از حیطهٔ قدرت تامّهٔ این واحد بالذّات نتواند بود. و می‌توان این قسم توحید را علم‌الیقین توحید دانست یا علم‌التوحیدش نامید. دوم این‌که به واسطهٔ شهود عینی و حسّ وجدانی و رویّت باطنی، ارتباط مذکور را مشاهده نمود. و این در حقیقت مانند ادراک بدن انسانی است که بر حسب فطرت خود را مسخّر قوا داند و به نوبهٔ خود قوا نیز خود را مسخّر روح که امر واحدی است پندارد. و این مرتبه را «عین‌الیقین» یا عین‌التوحید خوانند. سوم آن‌که به واسطهٔ ریاضت حقّه و عبادات و اطاعات و تکالیف شاقّه، نور حقیقت توحید از افق روح موحّد طلوع نموده و عبارت است از ظهور مرتبهٔ وحدانیّت حقّه و حقیقیّه در جان بنده، و از آثار آن ظهور، رفض تعیّنات روحی و جسمی و محو انانیّت وهمیّه است، بر وجهی که به جز آن ظهور واحد بالذّات و تعیّن آن یگانه روح جهان و قیّوم عالم، و جان کلیّهٔ تعیّنات، در خود تعیّنی مشاهده نکند؛ این مرتبه را «حقّ‌الیقین» توحید یا حقّ‌التوحید خوانند. و باید دانست که مرتبهٔ اخیر از توحید دارای عرض عریضی و درجات متفاوت است که هر یک از آن مراتب به یکی از انبیاء و اولیاء اختصاص دارد، و چون در این مرتبه، موحّد با واحد بالذّات که مسخّر جمیع عالم است متّحد گردیده پس کلیّهٔ ذرّات عالم در تسخیر او درآیند، و در کلّ به عنوان خلافت عامّه و ولایت مطلقه تصرّف کند؛ امّا تصرّفی کاملاً موافق نظام جمل و انتظام کلّ، و نه تصرّفی بر خلاف نظام کیان، زیرا

[صفات واجب]

مقدّمه: صفات موجودات به اقسم ذیل منقسم است:

(۱) صفاتی که عروض آنها بر موجودات مقیّد است به این‌که ابتداء متکمّم شوند آن‌گاه آن صفات را قبول نمایند، مانند: اطول و اقصر عارض بر انسان دارای کمّیّت.

(۲) صفاتی که عروض آنها مقیّد است به این‌که معروض، جسم طبیعی و یا تعلیمی شود مانند: سواد، بیاض، شکل و امثال آنها.

(۳) صفاتی که مقیّد است به امکان ماهیّت معروض، نظیر جوهریّت و عرضیّت و غیره.

(۴) صفاتی که در معروض آنها جز وجود و تحقّق، شرط دیگری معتبر نیست، مانند: علم، قدرت، اراده و امثال آنها.

نظام فعلی، احسن نظامات و اتمّ ارتباطات است، و موحّد بر خلاف رضای واحد بالذّات که مستلزم تغییر نظام اصلح باشد اقدام ننماید «و مایشاوؤن الّا ان یشاءالله» و اگر تصرّفی بر خلاف نظام محسوس از حضرات انبیاء و اولیاء صادر شود محمول است به یک رابطهٔ معنویّه و نظام غیر محسوس، که با اجتماع اوضاع و هیئات مخصوص معجزه و کرامت به وقوع می‌پیوندد. و نیز باید دانست که مرتبهٔ حقّ‌التوحید با این‌که درجاتش از حیّز حصر خارج است ولی به‌طور کلّی بر سه قسم منحصر است:

(۱) ظهور مطلق در مقیّد و جلوهٔ غیب احدیّت درکسوهٔ انسان کامل (**لایزال یتقرّب الیّ العبد بالنوافل حتّی کنت سمعه و بصره**).

(۲) صعود مقیّد در مراتب مطلق و اضمحلال آثار درجات و فناء در غیب احدیّت ذاتیّه «**قد کنت اکرّرها حتّی سمعت من قائلها**».

(۳) جمع ما بین مسافرت و تجلّی در «**و ما رمیت اذ رمیت**». و کلمات محقّقین در باب تعریف توحید نه از روی اختلاف حقیقت است بلکه (به اختلاف) منزل است یا به اختلاف درجات موحّدین. و یا این‌که این مرتبه در عبارت نگنجد و قبول اشاره نکند چنانچه (**من عرف الله کلّ لسانه**) اشاره به همین معنی است:

می‌شناسم من گروهی ز اولیاء — که دهان شان بسته باشد از دعاء

و این قسم را «صفات کمالیّه» گویند. پس صفات کمالیّه عبارتند از صفاتی که معروض آنها تنها موجود بما هو موجود است بدون تخصّص طبیعی و یا تعلیمی. پس از این مقدّمه گوئیم: جمیع صفات کمالیّه وجوب وجود برای آنها ثابت است، و ادلّهٔ اثبات واجب را می‌توان نسبت به وجوب هر یک اجراء نموده و نتیجةً وجوب وجود هر یک را به دست آورد. چنانچه گویی اگر حقیقت علم و قدرت و نظایر آنها واجب نباشد برای فرار از محذور دور و تسلسل، ناچار می‌باید منتهی شود به علم واجب و قدرت واجبه و سایر صفات کمالیّه، و بقیّه ادلّهٔ را به همین قیاس می‌توان قیاس نمود. و نباید توهّم شود که اگر این صفات، واجب باشند لازم آید تعدّد واجب و آن مخالف ادلّه توحید و محال است، زیرا ممکن است تعدّد و تکثّر تنها در مقام مفهوم بوده و سرایت به مصداق نکند. چه آن‌که بسیار می‌شود مفاهیم متعدّد دارای مصداق واحد باشند و از یک ذات خارجی انتزاع شوند، چنانچه معلولیّت و مقدوریّت بر هر یک از افراد انسان صادق است، بالجمله جمیع صفات کمالیّه از ذات واحد ممکن است انتزاع شود بدون شوب کثرت درذات و بدون تعدّد واجب.

اقسام صفات

در هر شیئی که امعان نظر به عمل آید و صفات آن شیئی مورد توجّه قرار گیرد چهار دسته صفات در آن مشاهده خواهد شد:

(۱) صفات سلبیّه و اوصاف عدمیّه مانند: نابینا، نادان، لیس بابیض، لااسود و غیره.

(۲) صفات ثبوتیّه بدون شوب اضافه که صفات حقیقیّه هم نامیده شود نظیر حیات، سواد، بیاض و غیره.

(۳) صفات ثبوتیّه اضافیّه (ذات اضافه) مانند: علم به غیر، قدرت، تکلّم با غیر و امثال آنها.

(۴) صفات اضافیّهٔ محضه مثل ابوّت، بنوّت و غیره.

و باید دانست که تمام اصناف صفات برای حضرت واجب ثابت و برقرار است که اتصاف ذات به هر یک از اقسام صفات صحیح و مقرّر است. امّا صفات سلبیّه که صفات جلالش گویند مانند قدّوسیّت و سبّوحیّت که به معنای سلب مادّه است اعـمّ از ایـن‌که هیولی باشد یا موضوع، یا متعلّق صفات ثبوتیّه محضه که صفات جمال نیز نامیده شود مانند حیّ، عالم به ذات خود، مبتهج و غیره، صفات ثبوتیّهٔ ذات اضافه نظیر عالم به غیر و قادر و امثال آنها، صفات اضافیّهٔ محضه مانند عالمیّت، قادریّت، به معنای نسبت ما بین عالم و معلوم و قادر و مقدور.

تنبیه (۱):

صفات اضافیّه تماماً به یک اضافه منتهی می‌شود که از این صفت به اضافهٔ اشراقیّه تعبیر نمایند و عبارت است از لحاظ ذات واجب بر وجهی که صحیح باشد انتزاع صفات اضافیّه از آن ذات و بعبارةٍ اخری منشئیّت ذات واجب برای انتزاع مفاهیم، اضافهٔ اشراقیه نامیده شود. وگاه باشد که این منشئیّت را قیّومیّت نامند. و چنانچه صفات اضافیه رجوع به یک منشاء نمایند کلیهٔ صفات سلبیّه مرجعشان یک سلب خواهد بود و آن سلب احتیاج است از ذات واجب.

تنبیه(۲):

می‌باید هر دو سلسلهٔ صفات ثبوتیّه را عین ذات واجب دانست نه زاید بر آن، چنانچه اشعریّه اعتقاد ورزیده‌اند؛ و نه بر وجه نیابت ذات از صفات همچنان‌که از طایفهٔ معتزله مشهور گردیده. و دلیل بر این دعوی آن‌که هر گاه شعبتین صفات حقیقیّه عین ذات واجبیّه نباشد ناچار ذات واجب در رتبهٔ تقرّر ماهوی و لحاظ مقام ذات خالی از آنها خواهد بود، و بدیهی است که از مقابلات آن صفات نیز باید خالی باشد وگرنه ذات واجب، عین سلب کمالات این صفات گردد، و این فسادش ظاهر است. و چون ذات

واجب در رتبهٔ تقرّر خالی از طرفین صفات باشد ناچار این خلوّ مساوی امکان است، چه اگر اتّصاف ذات به این صفات و عوارض ممتنع بودی زاید بر ذات نبودی و خلاف فرض لازم می‌آمد؛ بنابراین ناچار خلوّ از طرفین صفات در رتبهٔ ذات با فرض اتّصاف ذات به طور زیادت، عین معنی امکان اتصاف و عروض صفات است بر ذات. و می‌دانیم موضوع امکان یا ماهیّت تعملیّه عقلیّه است و یا امر واقعی است که از آن به امکان استعدادی تعبیر شود. در فرض اوّل لازم آید معلولیّت واجب و یا تسلسل در وجودات واجبیّه؛ چه اگر واجب تعالی ماهیّت داشته باشد ناگزیر وجودش عارض خواهد بود بر ماهیّتش، و هر عارض معلول است. حال اگر معلول غیر واجب باشد خلاف فرض واجبیّت است، زیرا واجب معلول غیر نتواند بود، وگرنه ممکن شود، و اگر وجود واجب معلول و مستند به ماهیّت خودش باشد نقل کلام نماییم در وجود ماهیّت قبل از این وجود معلولی؛ زیرا علّت، بدون وجود ممکن نیست تأثیر نماید، پس ماهیّت واجبیّه قبل از وجود محمولی باید موجود باشد تا استناد وجود بدو ممکن باشد، و این مستلزم تقدّم شیئی بر نفس است، و اگر برود الی غیر النّهایه تسلسل است، و هر دو محال را در بردارند. و در فرض دوم چون موضوع امکان استعدادی، مادّه است محتاج خواهد بود به صورتی تا از قوّه به فعل آید، و در سابق گذشت که مرکّب از مادّه و صورت، جسم است، و بالاخره از این فرض لازم آید واجب دارای جسم باشد و این نیز ممتنع و محال است. از بیان مذکور به خوبی معلوم می‌شود که قائلین به نفی صفات حقیقیّه از مرتبهٔ ذات واجبیّه من حیث لایشعر در جسمیّت واقع شده‌اند، تعالی عن ذلک علواً کبیراً. و باید دانست که مراد از نفی صفات، چنانچه در بعضی از خطب و روایات وارد گردیده (وکمال الاخلاص نفی الصفات عنه لشهادةِ کلّ صفةٍ انها غیر الموصوف) مراد نفی صفات زایده بر ذات است، چنانچه فقرهٔ ذیل خطبه دلالت دارد زیرا شهادت صفات بر غیریّت مبنی است بر اثنینیّت ما بین آن دو، و این شهادت بنابر زیادت به خوبی واضح است، زیرا در فرض زیادت صفات ما بین ذات و صفت، تغایر و کثرت و دو سنخ بودن

محقّق است و این دوبینی و احولیّت با مشاهدهٔ توحید منافی، و با اخلاص در باب معرفت وحدانیّت مخالف است. و امّا بنابر عینیّت صفات، تغایر و دوبینی از بین خیزد و جز جمال وحدانیّت مطلقه به چشم بصیرت عارف جلوه نکند و این مقام کمال اخلاص و مرتبهٔ اخلاص کامل است.

قضیه(۳):

الواجب عالم بذاته و بما سوی ذاته علماً مقدّساً عن الکثره. جزء اوّل این حکم، محتاج به اثبات نیست در صورتی که قاعدهٔ کلیهٔ «کلّ مجرّدٍ عاقلٌ» ثابت شود. زیرا واجب مجرّد است به اتمّ انحاء تجرّد، و هر مجرّدی عالم است به ذات خود، پس واجب به ذات خویش عالم خواهد بود، و چون علمش به ذات زاید بر ذات نتواند بود ناچار عین باشد، پس واجب تعالی عین علم به ذات خویش خواهد بود. بنابراین ابتداء لازم است که قضیهٔ «کلّ مجرّد عاقل» را برهانی ساخت و آن‌گاه به بیان حکم فوق پرداخت. پس گوئیم هر موجود مجرّدی ممکن است متعلّق تعقّل و علم واقع شود، زیرا هر موجودی را اقلاً می‌توان به واسطهٔ عناوین عامّه مانند شیئیّت و تحصّل و کون و نظایر آنها تعقّل نمود، حال این امکان تعقّل اگر به وسیلهٔ تجرید و تغییر ذات معقول انجام یابد به این معنی که برای علم به آن شیئی ذهن محتاج باشد ابتداء حذف مقارنات و اضافات نموده و از عوارض و لوازم خارجیّه عاری‌اش سازد، آن‌گاه به تعقّل آن شیئی پردازد، چنانچه برای تعقّل محسوسات بالعرض و معلومات خارجیّه بلکه نسبت به محسوس بالذّات و متخیّلات احتیاج به این تجرید و تعریه مشهود است، در این صورت خلاف فرض لازم آید. چه آن‌که مورد بحث، مجرّد تامّ و تامّ التجرّد فرض گردیده؛ بنابراین چون موضوع، بالذّات مجرّد فرض شده محتاج نیست که دیگری او را تجرید نموده تا قابل تعقّل گردد، پس امکان تعقّل هر موجود مجرّدی مستلزم تغییر در ذات آن مجرّد و تجرید و تعریه او نخواهد بود، و این نتیجه دهد که هر موجود مجرّد، بالفعل مورد تعقّل

و متعلّق علم است، و از طرف دیگر می‌دانیم هر معقول بالفعل، عاقل بالفعل می‌طلبد به دلیل تضایف ما بین آن دو، حال باید نقل کلام در این عاقل بالفعل نمود، زیرا عاقل هر معقولی بر حسب احتمال عقلی یا خود آن معقول است و یا عاقل دیگر؛ در مورد فرض، عاقل بالفعلی غیر از ذات آن مجرّد نمی‌توان تصوّر نمود، چه اگر معقولیّت در ضمن تعقّل عاقل دیگری انجام یابد، لازم آید که معقول از جمیع جهات مجرّد نباشد. چه آن‌که می‌دانیم علم به هر شئی عبارت است از حضور آن شیئی نزد عالم، پس علم به مجرّد، حضور اوست نزد عالم، پس این مجرّد خالی از موضوع به معنای اعمّ که متعلّق باشد، نخواهد بود و این خلاف فرض است. پس از تمهید این مقدمه می‌توان جزء اوّل قضیهٔ فوق را با نظم قیاسی ذیل ثابت نمود: الواجب مجرّد بالفعل و کلّ مجرّد معقول و کلّ معقول بالفعل عاقل بالفعل فالواجب عاقل بالفعل، بعد از این‌که عاقل بودن واجب بالفعل ثابت گردید گوییم این عاقلیّت یا به واسطهٔ علم و تعقّل ذات است، و یا در ضمن علم به غیر. فرض اوّل عین مطلوب ماست، و تصویر دوم علم به ذات را در بردارد. زیرا قبلاً اشاره شد که علم عبارت است از حضور شیئی نزد عالم، پس علم به اشیاء، حضور آنها خواهد بود نزد حضرت واجب. و بدیهی است که این فرض، لازم دارد علم به ذات را ولو بالتّبع؛ و ممکن است این فرض را قسم دیگر ابطال نمود به این نحو که واجب این عاقلیّت را با قطع نظر از جمیع اشیاء واجد است پس معقولش غیر ذات خود نتواند بود وگرنه لازم آید که نظر به اغیار در رتبهٔ ذات واجبی واقع گردد، و این محال است تعالی عن ذلک علواً کبیراً. باید دانست که علم حقّ تعالی به ذات، زاید بر ذات نخواهد بود؛ و چون زاید نیست کثرت در متعلّقش حاصل نشود، زیرا عملش به ذات یا به عین ذات است به این معنی که معلوم در علم به ذات یا عین ذات است که مدّعا ثابت شود، و هرگاه غیر ذات باشد پس ذات معلوم نشده است؛ چه صورت معلوم است نه ذات، و این خلاف فرض است، پس علم و عالم و معلوم در علم ذات متّحد است نظیر علم نفس به ذات خود، که عنواناً مختلف و مصداقاً یکی است. امّا جزء دوم قضیه که عبارت باشد از

علم حقّ تعالی به ماسوای ذات خویش از معلومات، بدون لزوم کثرت به طریق ذیل می‌باید اثبات شود: چون حقّ عالم است به ذات خود پس علم خواهد داشت به این‌که مبدأ و علّت ایجاد مادون می‌باشد و این گونه دانش از علم به معلول منفک نخواهد بود، چه علم به علّت تامّه، حدّ تامّ است برای معلول، و بالجمله با فرض علم به ذات هرگاه علم به مبدئیّت خویش داشته باشد ناچار علم به معلول را مستلزم است، و اگر علم به ذات بر وجه مبدئیّت نداشته باشد پس علم به ذاتش به همان نحو که متّصف است، در واقع نبود، و علی ما هو علیه، ذات معلوم نگردیده و این با کمال علمی واجب منافی است. و نباید توهّم شود که علمش به ماسوا مستلزم این است که در علم واجب کثرت واقع شود، و ذاتش محل حوادث گردد، چه کثرت معلوم موجب کثرت علم است به حکم ضرورت، این توهّم مدفوع است زیرا عالم به کثرات دارای سه حال و سه گونه تصوّر است:

اوّل: آن‌که کثرات مرتباً برای او حاصل شده و با تقدّم و تأخّر مورد تعلّق علم قرار گیرند.

دوم: ملکهٔ حاصله از ممارست و مزاولت معضلات، به طوری که در نفس، ملکهٔ خلاّقیّت قضایای مفصّله حاصل گردد، و بعبارةٍ اخری معلومات مفصّله علل معدّه هستند برای حصول ملکهٔ مزبوره، ولی پس از وجود، ملکه، خود علّت ایجاد مفصّلات شود در خارج، و بدیهی است که ملکهٔ راسخه در حین غفلت تامّ از وجود مفصّلات برای عالم حاضر، و نفس به آن حالت بسیطه متّصف می‌باشد.

سوم: حالتی است برزخ ما بین دو صورت فوق مانند حالتی که شخص در موقع جواب مسائل کثیره داراست، چه، می‌داند که هرگونه شبهه و ایرادی را می‌تواند جواب گوید و بر حلّ هر قسم ایرادی قادر است بدون غفلت تامّ از تفاصیل و توجّه تامّ به آنها.

پس از تمهید مقدّمات فوق گوییم: علم حقّ تعالی از قبیل حالت سوم است چه علمش فعلیّت محضه و در عین حال بسیط و خلّاق تفاصیل است، و فیّاض کثرات علمیّه، و محال است که علم باری از قبیل حالت اوّلی باشد چه مستلزم حدوث در علم، و آن

حدوث ذات را در بردارد تعالی عن ذلک علواً کبیراً. همچنین ممکن نیست علمش از قبیل قسم دوم باشد زیرا صاحب ملکه از علم و معلوم تفصیلاً غفلت دارد برخلاف مجیب که می‌داند می‌تواند هرگونه جواب تهیّه نماید و احاطهٔ بر ردّ شبهات برای او حاصل است.

فصل در افعال واجب

فعل یا سابق است بر مادّه و مدّت، و یا لاحق است بر آن دو، و یا مسبوق است به مادّه. بالجمله فعل سابق بر مادّه و مدّت موسوم است به فعل ابداعی یا مبتدع، و لاحق هر دو را کائن گویند، چنانچه قسم سوم را مخترع می‌نامند. و ممکن است به قسم دیگر فعل را منقسم ساخت به این نحو که فعل یا محرّک است فقط، و یا متحرّک بدون تحریک، و یا محرّک است از جهتی و متحرّک از حیثیّتی. قسم اوّل را عقل و ثانی را جسم و ثالث را نفس گویند. و از آن‌جا که حقّ تعالی واحد و بسیط است، ناچار معلول اوّلش باید واحد و بسیط بوده باشد، و آن عقل است. زیرا نفس و آن‌چه بعد از نفس واقع است خالی از شوب مادّیت و ترکیب نمی‌باشد. و چون عقل صادر گردد به توسط آن نفس از حضرت حقّ افاضه گردد و به وسیلهٔ نفس، طبع و به واسطهٔ طبع، صورت، آن‌گاه هیولی موجود شود و به واسطهٔ حرکات دائمهٔ اجرام فلکیه و افاضهٔ عقل فعّال، صور عنصریّهٔ غیرمتناهی پدید آید و نظام کون مرتّب گردد. و باید دانست که فعل واجب دارای دو جهت است:

(۱) جهت وجود و این‌که موجود و فیض وجود است.

(۲) به اعتبار کثرت مراتب و تعلّق فعل حقّ به مراتب و درجات.

بنابراین فعل را از وجه اوّل واحد گویند و از این نظر ما بین عقل و جسم، مادّی و مجرّد، هیولی و صورت فرقی نیست، زیرا تمام از جهت معلولیّت نسبت به مبدأ در یک درجه و یک مرتبه واقع اند و امتیازی مابین آنها نیست، لن‌تری فی خلق الرحمن من

تفاوت و ما امرنا الاواحدة کلمح بالبصر. و از جهت ثانی، صدور اشیاء به ترتیب الاشرف فالاشرف خواهد بود بر حسب قاعدهٔ امکان اشرف که برهان صحّتش به قرار ذیل است:

هرگاه اشرف و اخسّ با یکدیگر و در عرض هم از حقّ تعالی صادر شوند لازم آید که فعل حقّ واحد نباشد، و این با قاعدهٔ الواحد لا یصدر عنه الا الواحد منافی است. و اگر اخسّ قبل از اشرف موجود گردد لازم آید معلول اشرف باشد از علّت، واکمل از آن، و این خود محال است به بداهت عقل. و اگر اشرف اصلاً صادر نشود با صدور اخسّ، مستلزم نقص در فاعلیّت و افاضهٔ مبدأ خواهد بود. پس ناگزیر باید اشرف قبل از اخسّ موجود گردد، و چون نفس موجود است و می‌دانیم عقل اشرف از آن است، پس باید عقل قبل از او از حضرت واجب صادر گردیده باشد. امّا دلیل بر وجود نفس، اموری است که ذیلاً به آنها اشاره می‌شود:

[ادلّهٔ وجود نفس]

اوّل: بدیهی است که انسان اشیایی را ادراک می‌نماید به توسط صور آنها و معلوم است که اگر جسم قبول صورت خاصّی نماید از قبول شکل دیگر امتناع ورزد مگر پس از محو صورت اوّل، برخلاف ادراک انسانی که صور مختلفه را در مرتبهٔ واحد قبول نماید، و پی در پی صور می‌پذیرد، و بدون احتیاج به محو صور اوّلیّه، نباءً علیه اگر مدرک جسم باشد ناچار مدرکاتش از سنخ اعراض حالّه در اجسام خواهد بود، و در این فرض لازم است هر ادراکی پس از محو ادراک سابق انجام یابد؛ در صورتی که چنین نیست، زیرا تصدیق بدون تصوّر موضوع و محمول و نسبت حکمیّه تحقّق نپذیرد؛ درصورتی که هر سه تصوّر با همدیگر موجودند. و توهّم نشود که هر ادراکی به واسطهٔ جزیی از دماغ موجود شود، و هر صورت ادراکی در محلّ خاصّی حلول نماید، زیرا در این فرض لازم آید انسان قادر بر ادراک امور غیرمتناهیه نباشد، چه عدد اجزاء، محصور و متناهی است، و این خلاف بدیههٔ عقل است. و از جهت این‌که انسان در هر آن بر

ادراک امور غیرمتناهیه قادر است حکماء عظام یکی از ادلّه‌ای که به طور استقلال بر وجود نفس و تجرّد آن اقامه نموده‌اند، همان توانایی قوّهٔ مدرکه است بر ادراک امور غیرمتناهیه؛ زیرا جسم و قوای جسمانی متناهی التأثیر و التأثیر است؛ پس ادراک دفعی امور غیرمتناهیه برای قوهٔ جسمانی ممکن نباشد، و ادراک بر وجه تعاقب، محتاج و منوط است به محو صور سابقه.

دلیل دوم: انسان بر ادراک کلّیّات مطلقه قادر است؛ خواه آن کلّی نوع باشد مانند انسان مطلق که تمام مشترک ما بین افراد است؛ و خواه معنی جنس نظیر حیوان عامّ که بعض مشترک افراد خود می‌باشد. بالجمله کلّی را اعمّ از ذاتی و عرضی، قوّهٔ مدرکهٔ انسانی درک می‌نماید، و چون کلّی باید دارای صورت و شکل و وضع نباشد وگرنه در عین کلیّت جزیی خواهد بود، چه این امور مناط جزئیت و در عداد مشخصات به شمار می‌روند، پس اگر کلّی دارای شکل و وضع شود اجتماع ضدّین لازم آید. حال گوئیم: اگر قوّهٔ مدرکهٔ این کلّیّات، جسم و جسمانی باشد آن‌چه در او حاصل شود ناچار باید چون عرض باشد که در جسم حلول نموده، و بدیهی است که عرض به تبع محلّ خود دارای وضع و شکل می‌باشد، و آن‌چه دارای وضع است جزیی است نه کلّی، و این علاوه بر آن‌که خلاف مفروض است مستلزم این است که طریق ادراک معانی عامّه و مفاهیم کلیّه منسدّ شود، و انسان به ادراک هیچ جامع مشترکی مابین افراد و موجودات جهان توانا نباشد و بطلان این توالی بدیهی است.

سوم: پاره‌ای از مدرکات، معانی بسیطه و اموری است که هیچ نحو جزیی برای آنها متصوّر نیست، زیرا اگر مدرک بسیط باشد که مطلوب حاصل است و اگر مرکّب باشد لامحاله منحلّ و منتهی به بسائط خواهد شد، حال گوئیم اگر قوهٔ مدرکهٔ این گونه امور بسیط، جسم و جسمانی باشد ناچار قابل اشاره و دارای وضع خواهد بود، و در این صورت به تبع محلّ قابل قسمت شود؛ پس اگر محلّ به تبع این امور قابل قسمت نباشد وجود جزء لازم آید؛ و اگر قابل قسمت باشد لازم آید بسیط با بساطت منقسم گردد، و

این مستلزم این است که قبول قسمت و عدمش مجتمع شود، و بطلان تالی ظاهر و بدیهی است. و توهّم نشود که نقطه با این‌که بسیط است در خط حلول نموده، همچنین وحدت با بساطت ذات بر موادّ و اشیاء عارض شود، و در این صورت یا قسمت بسیط لازم آید و یا عدم انقسام محل به تبع حال، این توهّم بی مورد است زیرا نقطه بر خطّ عارض نمی‌شود بل‌که معروض بالذّات و اوّلی او طرف خطّ است، و طرف هم از جهتی از مقولهٔ اضافه است، و از جهتی قابل انقسام نیست، و امّا وحدت چون بر موادّ عارض گردد؛ محلّ، غیر قابل انقسام شود، و چون محلّ منقسم شود وحدت موجود نباشد. و به عبارت دیگر در آن نظر که وحدت ملحوظ است محلّ قابل انقسام نیست و در آن لحاظ که قسمت قبول نماید وحدتی موجود نیست.

دلیل سوم[1]

تبصرهٔ (۱):

از تأمّل در بیان ربط حادث به قدیم می‌توان قاعدهٔ کلیهٔ ذیل را تمام و برهانی دانست:

(کلّ حادث زمانی یفتقر فی حدوثه الی حرکةٍ دوریّةٍ غیرمنقطعةٍ هی تجدد اوضاع جسمٍ بسیط دائم ابداعی) و نیز دو نتیجه بر قاعدهٔ فوق مترتّب ساخته‌اند:

(۱) اثبات وجود فلک و قِدَم آن با قدم مادّه و زمان و حدوث عالم و اجزای آن:

(۲) حرکت جوهریّه، بنابر این‌که حرکت نسبت به فلک بالعرض بوده و هر ما ـ بالعرض می‌بایست منتهی گردد به ما بالذّات، پس ناگزیر می‌باید جوهر فلک ذاتاً متحرّک بوده باشد تا بتواند به واسطهٔ تجدّد اوضاع خود، رابط حادث به قدیم بوده، و

۱- عنوان «دلیل سوم» علی الظّاهر به قرینهٔ ماسبق زائد است و نیز از این جا <= ص۶۷ متن> تا پایان صفحهٔ ۷۳ بیاض است.

هر قطعه از حرکتش شرط صدور و افاضهٔ یک سلسله از حوادث واقع گردد.

تبصرهٔ (۲):

چنانچه ما بین موجودات لامحاله می‌باید موجودی محقّق شود که از جهت ثبات و دوام به موجودات ازلیّه شبیه بوده، و از حیث تجدّد و تقضّی اوضاع، مناسب حوادث یومیّه بوده باشد، و بالاخره چنانچه می‌باید سلسلهٔ حوادث برسد به حادثی که ثباتش عین تجدّد و بقایش عین تصرّم و فنا بوده نظیر حرکت یا طبیعت، همچنین می‌باید ما بین اشیاء، موجودی یافت شود که در این فعلیّت بالقوّه و جهت قوّه بودنش عین فعلیّت باشد، و نیز در حقایق کونیّه لازم است امری به وجود آید که در عین وحدت کثیر و جهت کثرتش عین وحدت بوده باشد اعمّ از آن‌که کثرت بالقوّه و شأنی محض باشد مانند جسم که در عین وحدت اتّصالیّه، بالقوّه کثیر و متعدّد است، و یا آن‌که جهت کثرت در او بالفعل متحقّق باشد نظیر عدد که در عین وحدت بالفعل، کثیر و متعدّد است. امّا برهان بر این‌که عدد واحد است آن است که عدد موجود است، و وجود با وحدت مساوق و در خارج عین یکدیگرند، چنانچه دلیل بر این‌که لازم است سلسلهٔ موجودات کونیّه منتهی گردد به موجودی که وحدت و کثرتش مشابه بوده و در عین وحدت کثیر باشد، آن است که حقّ تعالی واحد است به جمیع جهات، و اشیاء، کثیر و متعدّدند به تمام حیثیّات، و به حکم لزوم سنخیّت ما بین علّت و معلوم، لازم است رابطه‌ای ما بین آنها موجود گردد که از جهت وحدت مشابه علّت، و از حیث کثرت مناسب معلولات بوده باشد. و همچنین از طرفی علّت، صرف فعلیّت، و معلول محض قوّه و شأنیّت است، ناچار می‌باید بین اشیاء موجودی تحقّق یابد که دارای هر دو جهت بوده و واجد هر دو حیث باشد، تا امر سنخیّت و مشابهت علّت و معلول تمام گردیده و رابطهٔ ما بین واحد من جمیع الجهات و کثیر بتمام الحیثیّات به وسیلهٔ این گونه اشیاء حاصل آید. و از همین جهت قاعدهٔ (کلّ شیئی له نحو من الوجود) را ثابت و محقّق دانسته‌اند، و گویند چون کثیر بالفعل موجود و

ثابت است مانند عدد و جسم، پس به حکم قاعدهٔ مذکور در این گونه امور وحدت عین کثرت و کثرت عین وحدت است.

تتمّه:

چون کلام به حرکت دوریّهٔ دائمیّه منتهی گردید و کمّیّت چنین حرکتی یا قطع آن حقیقت زمان است، می‌گوئیم:

[زمان]

در باب زمان سه موضوع اصلی را می‌باید مورد توجّه قرار داد: اوّل اثبات وجود خارجی زمان، دوم: ماهیّت یا نحوهٔ وجود آن، سوم قدم زمانی یا نداشتن ابتداء و انتهاء. امّا اثبات وجود زمان مشتمل بر تنقیح دو امر: باطل نمودن قول اشخاصی که وجود زمان را انکار نمایند، و گویند زمان امری است موهوم و ظرف تحقّق و تحصّلش همان صفحات اذهان است، و در خارج امری مابازاء آن ثابت نیست. دوم اثبات وجود خارجی علاوه بر اثبات امکان ذاتی آن. امّا نسبت به امر اوّل جمعی بر این عقیده رفته‌اند که زمان امری است موهوم، و ادلّهٔ آنان بر این مدّعا امور ذیل است:

اوّل: آن‌که زمان هرگاه در خارج موجود باشد منقسم است، وگرنه تقدّم و تأخّر و قبلیّت و بعدیّت اشیای زمانی از بین برود، و لازم آید حادث فعلی عین حادث زمان طوفان باشد، و نیز لازم آید زمان وجود و عدم هر حادث عین یکدیگر باشد، و این بالبداهه فاسد است، پس زمان بر تقدیر وجود منقسم خواهد بود، و می‌دانیم هر منقسم منحصر است به ماضی و حال یا آن و استقبال، ماضی و استقبال معدوم‌اند در خارج، و آن، هم فصل مشترک آندو می‌باشد؛ یا طرف ماضی و استقبال، پس معدوم خواهد بود زیرا طرف دو امر غیر موجود مفقود خواهد بود، و بالنّتیجه زمان می‌باید در ضمن سه امر غیر موجود محقّق شود، و این خود ضروریّ البطلان است. جواب این دلیل آن‌که مغالطه حاصل شده است از وضع اخصّ در مکان اعمّ، چه آن‌که وجود مطلق اعمّ است

از ماضی و استقبال و حال؛ پس، از وضع اخصّ نمی‌توان وضع اعمّ را نتیجه گرفت. و به عبارت واضح‌تر گوئیم ماضی معدوم است در حال و استقبال، و استقبال معدوم است در ماضی، و حال، و هر دو مفقودند در حال. ولی ماضی موجود است در حدّ ذات خود یا در نفس زمان ماضی، چنانچه مستقبل متحقّق شود در زمان مستقبل، و بدیهی است که وجود نداشتن شیئی در ضمن شیئی دیگر ملازمه ندارد با عدم مطلق آن شیئی. مثلاً صحیح است گفته شود مکان موجود نیست در مکان، یا آن‌که زید در خانه نیست، ولی از این‌که مکان در مکان نیست یا زید در خانه نیست؛ لازم نمی‌آید که مکان و زید موجود نباشند. علاوه بر آن‌که می‌توان دلیل مذکور را بر نقض خود این فرقه دلیل قرار داد به این نحو که اگر زمان معدوم باشد منقسم نخواهد بود، و چون منقسم نشود تقدّم و تأخّر و قبلیّت و بعدیّت از اشیاء مرتفع گردد؛ چنانچه مناط تقدّم و تأخّر و ما به القبلیّه و-البعدیّه زمان است، و نیز می‌توان دلیل را در خود وجود وهمی زمان اجراء نمود بدین قرار که عدم وهم سابق است بر وجود وهم و حامل این تقدّم عدم وهم، خود وهم نیست، چون هنوز وجود نگرفته است و زمان هم که بنابر فرض معدوم است، پس عدم وهم و وجود آن متّحد شود و این بالبداهه فاسد است.

دلیل دوم: هرگاه زمان موجود بودی بعضی اجزای آن بر برخی دیگر سابق و مقدم گردیدی، وگرنه تقدّم و تأخّر اشیاء مرتفع شدی، و چون اجزای زمان بر یکدیگر متقدّم شوند تقدّم آنها زمانی خواهد بود؛ زیرا تقدّم بالعلّیّه و بالطّبع و بالشّرف از اجتماع متقدّم و متأخّر امتناع نورزد، در صورتی که اجزای زمان، مجتمع در وجود نشوند، پس تقدّم اجزاء، زمانی است، و لازم آید برای زمان، زمان دیگری موجود باشد، و همین طور می‌رود الی غیرالنّهایه، و از اینرو گویند زمان داخل است در قاعدهٔ کلیّهٔ (کلّ طبیعةٍ نوعیّةٍ یقتضی نوعه اذا کانت له صورةٌ خارجیّه ان یتکرّر متسلسلاً فهو اعتباری غیر موجود فی‌الاعیان)، از این قاعده مستفاد شود که چون زمان موجود شود در خارج، دارای زمان شود و زمانش دارای زمان دیگر، و همچنین می‌رود الی غیر النّهایه پس اعتباری

است، و غیر موجود در خارج. جواب از این استدلال آن است که اقسام تقدّم منحصر نیست در اقسام پنج گانهٔ مشهور، بلکه قسمی دیگر که موسوم است به تقدّم ذاتی، متصوّر و متحقّق است. و تقدّم اجزای زمان بر یکدیگر تقدّم ذاتی است نه آن‌که تقدّم زمانی باشد، چه آن‌که تقدّم اشیاء زمانی بر همدیگر به جهت زمان است، ولی تقدّم اجزای زمان به ذات همان اجزاء خواهد بود نه به زمانی دیگر، چنانچه قاعدهٔ (کلّ ما بالعرض ینتهی الی ما بالذّات) ما را به این نتیجه هدایت نماید.

امّا اندارج زمان در قاعدهٔ مذکوره نیز صحیح نیست زیرا قاعده در مواردی تمام و صحیح است که تقرّر عینی آن تکرّر ذهنی خارجی بیاورد، امّا نسبت به اموری که تقرّر عینی آنها فقط مستلزم است تکرّر ذهنی را، قاعده، موهون و بلا تأثیر است. مثلاً در وجود و وحدت و نظایر آنها قاعده، موهون است، ولی در مثل امکان، وجوب، امتناع و امثال آنها تمام است. و بالجمله تنها به وسیلهٔ این قاعده نمی‌توان اثبات اعتباریّت امری را نمود. بلکه می‌باید از خارج ثابت نمود که آن طبیعت دارای حقیقت خارجیّه است یا آن‌که از امور اعتباریّه بشمار است.

دلیل سوم: آن‌که واجب تعالی بر حوادث یومیّه مقدّم است قبل از وجود آنها، و با حوادث مقارن شود بعد از تحقّق در خارج، چنانچه واجب باقی خواهد بود پس از معدومیّت هر یک، و بدیهی است که این گونه صفات و حالات با قطع نظر از جمیع اقسام تقدّم و تأخّر برای واجب ثابت است. حال اگر توارد و تعاقب این حالات موجب تغییر در ذات واجب باشد لازم آید حضرت ذات محل حوادث واقع گردد. و هرگاه توارد قبلیّت و بعدیّت بر ذات واجب به ملاحظهٔ وقوع تغییرات و تبدّلات است در ذات حوادث، پس معلوم می‌شود که اتّصاف شیئی به تقدّم و تأخر و نظایر این صفات، ممکن است به لحاظ تبدّلات و تغییرات در شیئی دیگر بوده و اتّصاف آن شیئی به این گونه صفات از قبیل وصف به حال متعلّق موصوف باشد. و بالاخره ممکن است وقوع تغیّر و تبدّل در امری حقیقةً سبب شود اتّصاف امر دیگری را به آن صفات بر سبیل تجوّز.

بنابراین ممکن است زمان را اینگونه فرض نمود به این معنی که به اعتبار توارد و تعاقب تقدّم و تأخّر بر حوادث یومیّه، مبادی ازلیّه متّصف شوند به تقدّم و تأخّر بدون توقّف و احتیاجی بر وجود زمان، و فذلکهٔ دلیل آن‌که چون قبلیّت و بعدیّت و معیّت عارض شوند بر اموری که منزّه‌اند از زمان و مبرّا از حرکات و تغییرات، معلوم و محقّق شود که عروض این گونه صفات بر اشیاء متوقّف نیست بر تحقّق موجودی عارض بر حرکت که از آن به زمان تعبیر نمایند. جواب این احتجاج چنان است که گفته شود: نسبت واجب تعالی به تمام موجودات و بقای همهٔ ممکنات یک نسبت بوده با تعبیرات مختلفه مانند معیّت قیّومه، نسبت امریّه یا (کن وجودی)، اضافهٔ اشراقیّه و غیر اینها. و بدیهی است که نسبت قیّوم به متقوّم همان نسبت علّت است به معلول، و از اینرو گویند حوادث زمانیّه را نسبت به مبدأ، تعاقب و تغایر و تجدّدی نیست، بلکه جمیع ممکنات دفعةً واحدةً از حضرت صانع صادر گردد، در عین این‌که مرتبهٔ وجودی هر کدام با اختلاف مراتب، قبول وجود نمایند. و از جهت تفاوت و اختلاف در ناحیهٔ معالیل، نسبت واجب را به ثابتات و مبدعات سرمد، و نسبت به متغیرات دهر گویند، چنانچه نسبت ما بین خود حوادث و مقایسهٔ متغیّرات را با یکدیگر زمان خوانند. و از آن نسبت به متی یا مقولهٔ متی تعبیر نمایند.

تنبیه:

مراد به معیّت قیّومیّه همان تقوّم مقیّد است به مطلق یا قیام فیئی به شیئی، و کیفیّت این تقوّم را جز به شهود عینی و مکاشفهٔ ربّانی نتوان درک نمود؛ زیرا این گونه حقایق مشهوده از جهت کثرت عظمت مُدرَکِ مکشوف، امتناع کند از احاطهٔ علمی و تقیّد به ادراک ارتسامی، و از اینرو بیان و بنان هیچ گونه قادر بر اظهار و ابزار این معیّت نبوده و زبان قلم از تحریر و تقریر آن عاجز است، اعمّ از آن‌که بیان صریح و مفصّل باشد یا به طور کنایه و مجمل. تنها چیزی که از این احاطه و تقوّم، معلوم و مشهود است جاذبیّت

مطلق و نگاهداری مقیّدات و اطوار خود به طور تساوی و تشابه نسبت ما بین آنها است. و شاید از باب تشبیه معقول به محسوس بتوان گفت نسبت مطلق به مقیّد یا جلوه به متجلّی، نظیر رابطهٔ مرکز است با محیط دایره، چه آن‌که محیط متقوّم و مشغول و شیفتهٔ مرکز است و از اینرو طور و ظلّ مرکز بشمار است، و مرکز هم به واسطهٔ کمال اشتیاق به جلوهٔ خود، محیط را به دور خود نگاه می‌دارد، و چون بی نیاز است از محیط، دورش نموده اظهار بینونت نماید، ولی به واسطهٔ ابتهاج و اشتیاقی که به این جلوه دارد، دفع و دوری کامل نبوده تا حدّ معیّنی دفع و جذب برقرار است. و شهود این شوق تامّ مرکز به محیط، همان اشعهٔ دایره است، زیرا این اشعه در عین این‌که شُهُب دافعهٔ اجزای محیط بشمارند، در همان حال رُسُل رحمت و انبیای رأفت مرکزند به سوی قِطَع محیطی، و آیهٔ لطف (هو اقرب الیکم من حبل الورید) را در گوش هوش هر یک می‌خوانند، و به هر ـ یک باکمال عطوفت می‌فهمانند که از دوران نزدیک اند نه از نزدیکان دور[1] و طریق قرب به مرکز را چنین تعلیم کنند که اگر از مقداریّت خود برهید تا آن‌جا که نقطه شوید بدو رسید، ولی باید بدانید که در این هنگام قِطَع نیستید، تنها مرکز است، چه آن‌که مرکز نقطه است و نقطه شرکت بردار نیست. پس از این بیان واضح گردید که مرکز بی نیاز، و محیط نیازمند است به مرکز، پس ظلّ او خواهد بود، و چون ظلّ است فانی شود در مرکز، و فنا موجب حیرت است. از اینرو به دور مرکز حیران و سرگردان شود تا جایی که این حیرت را هم حسّ نکند، در این حال مرکز به تمام جهات، جلوه نموده و معرفت عینی شهودی برای قِطَع ظاهر گردد. شاید به همین وجه اشاره دارد (ربّ زدنی فیک حیرةً). و بدیهی است که این معرفت همان حقیقت معروف است، زیرا عارف فانی است در معروف و از آن او. پس این عارفیّت از مقولهٔ اضافه نیست تا معروف را وصف معروفیّت بخشد و لازم آید عارف و معروف در عرض یکدیگر بوده مکافی با هم

۱- گرچه محرومم من دلداده از فیض حضور   لیک از دوران نزدیکم نه نزدیکان دور

باشند، و چون حال معروفیّت معلوم گردید که وصف نسبی نیست تا دو طرف تقاضی نماید، همچنین است کیفیّت معیّت قیّومیّه حضرت واجب که از سنخ اضافهٔ مقولی نبوده و همواره ندای (کان الله ولم یکن معه شیئی)به گوش هوش ممکنات می‌رسد، و بالجمله این معیّت از یک طرف حقیقت اثباتی و محض ایجاد است، و از طرف دیگر سلب تامّ و نفی محض و عدم باتّ است . و مانند معیّت و معروفیّت است بقیّهٔ صفات اضافیّه نظیر نجوا(مناجات)، قرب، وصل، محبّت، شهود و امثال آنها.

[وجود خارجی زمان]

امّا اثبات امر دوم یا دلیل بر وجود خارجی زمان به دو وجه بیان گردیده:

(۱) به طریقهٔ حکماء الهی

(۲) به طریق طبیعیّین

تقریر وجه اوّل آن‌که: در حال عدم زید مثلاً، هرگاه حسین موجود باشد پس از وجودگرفتن زید، صدق می‌کند که گوئیم حسین مقدّم است بر زید، و بدیهی است که این تقدّم عین ذات حسین نتواند بود، زیرا ذاتش با جوهر زید ممکن است مجتمع شود، در صورتی که وصف تقدّمش مقارن وجود زید نتواند بود، چنانچه این تقدّم به اعتبار عرض لازم ذات نخواهد بود، زیرا ذات حسین با جوهر زید چون مقارن شود لازم است عرض ذاتی آن حاصل آید، و بالاخره باید تقدّم با معیّت مجتمع گردد، و این محال است و توهّم نشود که این تقدّم حسین عین عدم زید است نه امری دیگر، زیرا عدم زید بعد از معدوم شدن آن باز محقّق است، در صورتی که قبلیّت حسین مفقودگردیده، و از طرف دیگر بدیهی است که این تقدّم به اعتبار مجموع وجود حسین و عدم زید حاصل نشده است، زیرا پس از معدوم شدن زید و موجود بودن حسین این هیئت ترکّبیّه موجود است بدون وصف تقدّم، و بالاخره ناچار باید اعتراف نمود که این تقدّم و قبلیّت زاید است بر ذات حسین، و قبلاً معلوم گردید که هر ما بالعرض منتهی شود به ما بالذّات،

بنابراین حامل و ما بالذّات این گونه صفات امری است موجود در خارج، حال باید دانست که این معروض بالذّات تقدّم و تأخّر می‌باید امری باشد منقسم و متجزّی بر وجهی که اجزاء آن ذاتاً متّصف باشد به سبق ولحوق، و ناچار می‌باید حقیقتش امری باشد متصرّم و متجدّد، به طوری که از تغیّر و تبدّل و تقضّی اجزاء منفک نشود، اگر چه متحرّکی فرض شود در مسافتی معیّن، بین ابتدای حرکت و انتهای آن، قبلیّات و بعدیّات بسیاری موجود است، و این قبلیّات و بعدیّات هر یک منطبق شود بر جزیی از مسافت، پس اگر موضوع قبل و بعد قابل انفصال و تجزّی نباشد لازم آید مسافت مرکّب باشد از اجزای غیرمنقسمه، بنابر مقدّمات فوق باید اعتراف نمود که معروض بالذّات سبق و لحوق و معیّت در اشیاء، امری است موجود در خارج، که بالذّات متقضّی و متصرّم است و از آن حقیقت به زمان تعبیر نمایند.

وجه دوم یا طریقه و مسلک طبیعیّین:

هرگاه متحرّکی با سرعت معیّن در مسافتی حرکت نماید البتّه بین ابتداء و انتهای حرکتش امری واقع است که از آن تعبیر نمایند به امکان[1] ممتدّ، و گویند بین ابتداء و انتهای حرکت، امکانی است ممتدّ حرکات مختلفه را بر حسب سرعت و بطوء، پس این امکان زیادت و نقصان قبول کند، و آن‌چه قبول زیادت و نقص نماید معدوم نباشد، بنابراین امکان ممتدّ امری است موجود موسوم به زمان. امّا بیان این‌که زیادی و کمی قبول نماید بدین وجه است که اگر متحرّک دومی با حرکت بطیئی فرض شود و با

۱- این کلمه به خلاف ملحوظ به نظرهٔ اولی که می‌نماید که (مکان) بوده باشد (امکان)است. صدرا فرماید: «امّا اثبات وجود الزمان و حقیقته، فالهادی لنا علی طریقة الطبیعیّین مشاهدة اختلاف الحرکات فی المقطوع من المسافة مع اتّفاقها فی الاخذ و التّرک تارةً ثمّ اتّفاقها فی المقطوع من المسافه و اختلافها فیهما او فی احد هما تارةً اخری، فحصل لنا العلم بانّ فی الوجود کوناً مقداریّاً فیه امکان وقوع الحرکات المختلفه او المتّفقه غیر مقدار الاجسام و نهایاتها. <= الاسفار، طهران، الحیدری، ۱۳۸۳، ج۳، ص۱۱۵>، سها.

متحرّک اوّل یک مرتبه شروع به حرکت نماید و با یکدیگر به حرکت خاتمه دهند، بدیهی است که متحرّک بطیئی مسافتی کمتر از مسافت متحرّک سریع پیموده، و هرگاه متحرّک سوّمی فرض شود با سرعتی مساوی سرعت متحرّک اوّل، ولی ابتدای شروع به حرکتش بعد از حرکت اولی بوده امّا از جهت ختم حرکت مساوی باشند، معلوم است متحرّک اوّل مسافتی بیشتر از دومی خواهد پیمود، و نیز متحرّک چهارمی فرض کنید که سرعت حرکتش مساوی سرعت اوّلی با فرض این‌که شروع و ختم حرکت در هر دو یکی باشد، واضح است در این فرض هر دو متحرّک یک مقدار مسافت می‌پیمایند، از این فروض امور ذیل واضح و ثابت گردد:

اوّل: از فرض اوّل و چهارم معلوم شود که بین ابتداء و انتهای حرکت امری است موجود با خصوصیّت مخصوص، که به واسطهٔ آن خصوصیّت، یک قسم حرکت بیش قبول نکند، و از بقیهٔ حرکات که در نتیجهٔ پیمودن مسافت معیّنی مشارکت داشته باشند و از سایر جهات مختلف امتناع ورزد، و بدیهی است که قبول و امتناع را نمی‌توان به امری موهوم و معدوم نسبت داد، بلکه حامل آن باید موجود بوده تا بتواند مبدأ این گونه آثار واقع شود.

دوم: آن‌که از فرض اوّل و دوم معلوم می‌شود که مقدار این امکان ممتدّ با مقدار مسافت متغایر، و به کلّی با هم مختلف می‌باشند، و بعبارةٍ اخری، امکان ممتدّ از ابتدای حرکت تا انتهای آن عین مسافت و مقدارش نیست، چه اگر عین مسافت بودی باید متحرّک بطیئی با سریع یک مقدار مسافت بپیمایند، زیرا شروع و ختم حرکت آن دو مشترک فرض شده است. چنانچه اگر مشترک در مسافت بوده حتماً بایست که در شروع و ختم متّحد شوند، و این مخالف حسّ است، پس آن امکان ممتدّ عین مسافت نیست.

سوم: آن‌که از فرض اوّل و سوم که متحرّک اوّل و دوم در نفس حرکت و مقدار سرعت مشترک و متّحد فرض شده و مع ذلک در نتیجهٔ پیمودن مسافت مختلف گردیده‌اند، واضح می‌شود که این امکان ممتّد عین حرکت و صفت آن یعنی سرعت

نیست، بلکه امری است مخالف هر یک از آنها.

چهارم: آن‌که از فرض اوّل و چهارم روشن و آشکار گردد که امکان ممتدّ در طرف متحرّک اقصر جزء امکان ممتدّ در ناحیهٔ متحرکی است که مسافت اطول پیموده، پس این امکان قابل تقسیم و تجزّی و قابل مساوات و تطبیق و تفاوت و نظایر آن صفات است. همچنین خود این امکان دارای نصف و ثلث و ربع و غیره است، پس این امکان ممتّد از سنخ مقدار است که زیادت و نقص و تقسّم و تجزیه قبول نماید، و خود عارض است بر مقداری غیرثابت و غیر قارّ، چه آن‌که متحرّک اوّل هرگاه فرض شود نصف مسافت پیموده، آن‌گاه متحرّک ثانی شروع به حرکت کند با یک سرعت مساوی سرعت اوّلی، بدیهی است که هرگز بدو نرسد، در صورتی که اگر این امکان، مقدار مسافت بوده، و مسافت مقداری است ثابت، باید پس از پیمودن متحرّک دوم آن نصف راکه مقداری است ثابت به اوّلی ملحق شود، در صورتی که حسّ بر خلاف آن است. معلوم می‌شود از دومی امری فوت شده که به واسطهٔ ثابت نبودن و عدم قرارش هرگز قابل ادراک نیست. و بالاخره از تمام مقدّمات مذکوره نتیجه شود که آن‌چه حرکت در آن واقع است (مافیه الحرکة) امری است موجود در خارج، که با مسافت و حرکت و صفات آن از سرعت و بطوء کاملاً تفاوت داشته و از جنس مقادیر است، ولی این امر موجود که موسوم است به امکان ممتّد یا زمان، عارض است بر موجودی غیر ثابت و غیر قارّ که تجدّد و تجزّی، عین ذاتش می‌باشد، بنابراین زمان، مقدار حرکت است از جهت تقدّم و تأخّر، بدون اجتماع اجزاء در وجود، بر خلاف حرکت که مقداری است منطبق بر مسافت از جهت اجتماع در وجود.

تنبیه:

از ذیل برهان فوق علاوه بر وجود خارجی زمان، معلوم گردید حقیقت آن. بنابراین کافی است برای اثبات ماهیّت زمان همین قدر که ادلّهٔ مخالفین آن را ابطال نمائیم و راه

فساد عقاید مختلفه که در باب ماهیّت زمان به وجود آمده نشان دهیم: پس گوئیم: جمعی بر این عقیده رفته‌اند که زمان، از حیث ذات، واجب الوجود است، زیرا از فرض عدم زمان محال لازم آید، و هرچه چنین باشد واجب بالذّات خواهد بود، پس، زمان واجب الوجود است. امّا بیان صغرای قیاس مزبور یا اثبات این‌که از فرض عدم زمان، محال لازم آید بدین وجه است که اگر زمان معدوم شود ناچار عدمش در زمانی خواهد بود؛ پس عدمش همواره با وجود زمان همراه و غیر منفکّ است از آن، و آن‌چه از فرض عدمش، وجودش لازم آید یا از فرض وجودش عدمش محقّق گردد، محال است، بنابراین عدم زمان، محال است و همین است معنای وجوب وجود، پس زمان واجب بالذّات باشد. جواب از این احتجاج چنان است که سابقاً اشاره شد که وضع خاصّ بر موضع عامّ یا بالعکس از اقسام مغالطه است که در این مقام اجراء گردیده زیرا عدم زمانیِ زمان لازم دارد وجود زمان را نه مطلق اعدام، بعبارةٍ اخری، مطلق انحاء عدم زمان، زمان نمی‌خواهد و در زمان واقع نیست؛ چه ممکن است اصلاً زمان موجود نشود؛ نه این‌که پس از وجود، معدوم و مفقود گردد. و بالجمله واجب بالذّات آن است که جمیع اقسام عدم بر او محال باشد نه قسم مخصوص از انحای عدم، در صورتی که بر زمان جمیع اقسام عدم ممتنع نیست، بلکه از خصوص عدم زمانی اباء و امتناع ورزد. عقیدهٔ دیگر در باب زمان، مذهب افلاطون و تابعین اوست. این جماعت عقیده دارند که زمان، جوهری مجرّد قائم به ذات بوده بدون مجانست ومسانخت با مادّیّات. و گویند در ذات زمان تغیّر و تبدّلی نیست مگر آن‌که به متغیّرات و متحرّکات اضافه و نسبت داده شود. بنابراین از نسبت ذات زمان به متغیّرات، قبلیّات و بعدیّات بسیار حاصل آید بدون آن‌که در بحث ذات زمان تغیّر و تبدیلی تحقّق یابد. امام فخر رازی این مذهب را اقرب به برهان دانسته و علم به حقیقت زمان را از حیطهٔ ادراک بشری خارج پنداشته، از صفات مختصّه حضرت واجب قرارش داده. برای ردّ این عقیده کافی است متذکّر شویم که اگر زمان امر ثابتی باشد لازم آید حادث امروزی با حوادث ماضیه متّحد گردیده و

حدوث هر یک در آن همان حدوث عهد طوفان باشد، و این بالبداهه باطل است. بالجمله اگر ما ـ بین اشیاء امری که بالذّات متّصف شود به تقدّم و تأخّر موجود نباشد؛ قبلیّات و بعدیّات بالعرض در هیچ چیز نتوان یافت؛ زیرا ما بالعرض ناگزیر است از انتهای به ما بالذّات، پس اگر فرض شود ما بالذّاتی موجود نیست ما بالعرض هم محقّق نخواهد بود، بالنّتیجه تقدّم و تأخّر از اشیاء مرتفع گردد. و مرا عقیده بر این است که این عقیدهٔ افلاطون از صغریات قول به وجود مُثُل است به این طریق که مراد از اثبات و تجرّد زمان همان وجود دهری و مثال افلاطونی آن باشد. چنانچه ممکن است و می‌دانیم حرکت به معنای قطع امری است ثابت.

عقاید دیگری که در باب زمان موجود است به قدری سخیف و بی معنی است که قابل اشاره و اقامهٔ دلیل و ابطال نیست، از آن جمله زمان عین فلک اعظم است. همچنین عقیدهٔ دیگر که زمان عین حرکت است و غیر آن نیست، زیرا اگر حرکت را حسّ نکنیم احساس زمان از ما متمنّی نخواهد بود. فساد این توهّم واضح است؛ چه عدم احساس موجب اتّحاد نخواهد بود، بلکه به چندین وجه می‌توان آن دو را از یکدیگر تمیز داد و ما بین آن فرق گذارد:

(۱) حرکت مشکّک است و زمان تشکیک پذیر نیست، چنانچه گویی این حرکت سریع‌تر است از آن حرکت، ولی صحیح نیست که این زمان اسرع است از آن زمان.

(۲) معیّت در دو حرکت تصویر شود و در دو زمان، معیّت، قابل تصوّر نیست.

(۳) جزء زمان البتّه زمان است وگرنه تتالی آنات و وجود جزء لایتجزّی لازم آید امّا اجزاء دور حرکت فلک دور نیست.

(۴) سرعت، پیمودن مسافت است در زمان اقصر، و اگر گفته شود سرعت پیمودن مسافت است به حرکت اقصر غلط است.

(۵) و بالجمله از بیان این گونه عقاید فاسد، صرف نظر اولی و الیق است؛ زیرا از دلیل سابق اختلاف زمان با حرکت به خوبی معلوم گردید.

[قدم زمان]

موضوع سوم که می‌باید مورد بحث قرار گیرد قدم زمان یا عدم انتهای طرفین آن است. بیان این مدّعی بدین وجه است که اگر زمان دارای بدو باشد حادث خواهد بود، و هر حادث عدمش سابق است بر وجود آن، و این قبلیّت عدم بدیهی است که با وجود حادث مجتمع نشود. و هر تقدّم و تأخّری که قبول اجتماع در وجود نکنند زمانی است، زیرا حامل آن تقدّم و تأخّر باید امری باشد بالذّات غیر مجتمع، و آن غیر زمان نتواند بود؛ پس عدم زمان در زمان باشد، و این خلاف فرض است. و به بیانی واضح‌تر گوئیم: عقل بالبداهه ما بین وجود حادث و عدمش ترتّبی ادارک نماید که به موجب آن ترتّب حکم نماید که وجود و هدم حادث بر یکدیگر مجتمع نشوند، به واسطهٔ تقدّم عدم بر وجود. پس چنین ترتّب و سبق و لحوق ناگزیر زمان می‌خواهد؛ زیرا اقسام دیگر تقدّم و تأخّر از اجتماع در وجود امتناع ندارند، و بالاخره فرض عدم برای زمان ملازم است با تقدّم آن عدم بر حسب زمان، و این خلاف فرض و محال است. بعبارةٍ اخری اگر بین حدوث زمان و عدمش ترتّب محقّق است ناچار عدم زمان در زمان خواهد بود، و نباید توهّم نمود که عین این برهان را در تناهی ابعاد ممکن است اجراء نموده و نتیجهٔ عدم تناهی ابعاد را بدست آورد؛ زیرا عدم مکان، مکان طلب نکند، چنان‌چه وجود مکان، محتاج به غیر نیست برخلاف حدوث و وجودش که بدون تقدّم عدم، تصوّر آن ممکن نیست.

تبصره:

[علّت غائی]

بدیهی است که هیچ ترکیب کمتر از دو جزء صورت نپذیرد، پس اگر ما بین آن دو

جزء یا اجزاء احتیاج و کسر و انکسار موجود است بر وجهی که به واسطهٔ افتقار اجزاء، واحد حقیقی(واحد حقیقی آن است که اثر کلّ، غیر اثر اجزاء باشد و واحد غیرحقیقی آن‌که اثر کلّ مساوی با اثر مجموع اجزاء باشد) حاصل شود مرکّب را حقیقی خوانند، و در صورتی که واحد حقیقی حاصل نشود مرکّب اعتباری است، از این جا معلوم می‌شود که هر مرکّب اقلاً دارای دو جزء است به منزلهٔ مادّه و صورت. و در سابق اشاره رفت که هر مرکّبی ممکن است و هر ممکن محتاج است به علّت فاعلی یا مرجّح؛ بنابراین برای هر معلول مرکّبی علل سه‌گانهٔ فوق حتمی و لازم است، به علاوه محل اتّفاق است بین حکماء، امّا این‌که هر معلول علّت لازم دارد یا این‌که بدون غایت ممکن است موجود و محقّق شود محلّ تردید و مورد اختلاف انظار، و از دیرزمانی محطّ تشاجر واقع گردیده. گروهی بر این عقیده رفته‌اند که بعضی از معلولات، مانند افعال عبثیّه و موجودات اتفاقیّه که به مجرّد بخت و اتّفاق در خارج واقع می‌شوند، همچنین افعال عادیه و ضروریّه که از فاعل مختار بدون مرجّح و خالی از هرگونه داعی در خارج به وقوع پیوسته، و نیز برای حوادث متعاقبه و حرکات فلکیه و نظایر آنها که دارای غایتِ غایت و برای غایت آنها نیز غایت است، نمی‌توان غایت ثابت نمود.[۱] چه اگر برای هر غایت، غایت بودی لازم می‌آمد که تمام اشیاء غایات باشند، و دیگر وجود ذی الغایه در خارج صورت وقوع قبول نمی‌نمود. مثلاً اگر برای هر ابتداء ابتدایی باشد تمام آنها وسط باشند نه ابتداء، و این خلاف فرض است. و بالجمله اثبات وجود غایت برای هر معلول، موقوف است بر این که از این موارد نقض، جواب گفته شود، و یا این‌که برای تمام آنها غایت اثبات گردد، پس گوئیم با اندک تأمّلی می‌توان تصدیق نمود که حرکات ارادیّه، استناد دارند به اسباب و مبادی قریب و بعید و ابعد، بدین ترتیب که سبب قریب قوّه‌ای است منتشر و پراکنده در عضلات حیوان، که بالمباشره، حرکات از آن قوّه صادر شود،

۱- چه آن‌که غایت حقیقی آن است که فعل بدو منتهی شده و فاعل به واسطهٔ حصول آن، ساکن گردد.

و قبل از مبدأ قریب مبدأ دیگری موجود است، موسوم به عزم یا اجماع و غالباً همین اجماع، را اراده نامند، و بیش از عزم و اجماع، شوق است یا قوّهٔ شوقیّه، و ابعد از تمام مبادی و قوا، تخیّل یا تفکّر ثابت است که در حقیقت محرّک مبادی اخیره و به منزلهٔ علّة-العلل است، پس اگر صورتی در خیال یا در عاقله مرتسم شود مشروط بر این‌که صورت مرتسمه موافق باشد با مصلحت بدون مزاحم و معارض، در این هنگام تحریک قوّهٔ منتشره شروع شده حرکت وجود خارجی پذیرد، از این بیان پیداست که همواره صورتی در قوّهٔ مدرکه موجود، و محرّکه را نیز غایتی حتمیّ الوقوع است، امّا ممکن است که صورت مدرکه با غایت حرکت قوّهٔ محرّکه متّحد باشد، چنانچه ممکن است مختلف شوند. مثلاً شخصی که از توقّف بسیار در مکانی ملول می‌شود ناچار به محلّ دیگر حرکت نماید، در این حال صورت محلّ دیگر را تخیّل نموده و همان محلّ غایت حرکت آن شخص است، ولی اگر مقصود از حرکت به مکان دیگر دیدن شخصی یا گرفتن چیزی باشد، در این فرض، غایت حرکت (ما الیه الحرکه) با غرض قوّهٔ شوقیه مختلف است، و بالجمله غرض قوّهٔ شوقیّه و قوّهٔ محرّکه گاه متّحدند و دیگر گاه مختلف، پس غایت قوّهٔ محرکه مانند افعال طبایع دائماً در خارج محقّق است بدون تخلّف، و غایات مبادی سابقه بر قوّهٔ محرّکه اگر متّحد است با محرّکه پس فعل عبثی نخواهد بود، زیرا فعل غیر عبث آن است که غایات ارادیّه داشته باشد، و واضح است در این صورت غایات ارادیّه در تمام مبادی موجود است. و اگر غایات متحرّکه با شوقیّه یکی باشد ولی غایت فکری موجود نیست گویند فعل عبثی و لغو است، امّا در همین فرض هم از صور ذیل بیرون نیست:

اوّل: آن‌که تخیّل به تنهایی مبدأ شوق شود.

دوم: آن‌که تخیّل با طبع و مزاج مانند حرکت نبض مریض و تنفّس، مبدأ گردد.

سوم: آن‌که تخیّل با خلق و ملکهٔ نفسانیّه بدون فکر و رویّه که سبب ایجاد فعل باشد، مبدأ شوق شود، مانند حرکت بازی نمودن با عصا و تسبیح و غیره.

در صورت اوّل فعل را جزاف خوانند، صورت دوم را قصد ضروری یا افعال طبیعیّه نامند، صورت سوم را افعال عادیه گویند. و این نکته نیز پوشیده نیست که وقتی باطل گویند که هر مبدئی غایت مترقّب خود را دارا نباشد، نه آن‌که فعل فاقد غایات مبادی سابقه یا لاحقه باشد. مثلاً در افعال عبثیّه اگر چه غایات افعال فکریّه و اعمال علاقیّه موجود نیست ولی غایات شوقیّه و تخیّلیّه موجود و متحقّق است، پس هیچ فعلی خالی از یک نحو غایتی موجود نشود، و همواره با غرض همراه بوده و بدون غایت موجود نگردیده است؛ ولی این غرض مترتّب است بر مبدأ اصلی آن فعل، اگر چه از غایات مبادی دیگر خالی باشد، بنابراین جمیع افعال نفسانیّه صادر شود از نفس به وسیلهٔ شوق که مبدأ آن است، ولی لازم نیست این شوق ثابت بوده همواره باقی بماند، زیرا آن‌چه در مبدئیّت، شرط و معتبر است همانا اصل وجود تخیّل است نه شعور و التفات به آن تخیّل، همچنین از حدوث شوق یا تخیّل ناگزیر است نه دوام و بقای آن دو. بنابر مقدّمات فوق واضح است که افعال شخص لاعب و نائم و ساهی، خالی از مبدأ شوقی و تخیّلی نخواهد بود، چه آن‌که بالفطره تعقیب عادت لذیذ است در پیشگاه نفس شهوانی، و انتقال از هیئت مکروه و ملال آور به هیئت دیگر نیز لذیذ است. همچنین شدّت حرص حواسّ به تجدید احساس برای قوای حاسّه خیر و لذیذ و ملائم قوای آن‌هاست، ولی بدیهی است که این لذّات نسبت به قوای انسانیّه و لذایذ روحانیّه خیرات ظنّی و وهمی بشمارند، زیرا خیر حقیقی و لذّت انسانی همان است که ناشی شود از مبدأ عقلانی و تأمّل ربّانی و تفکّر و تدبّر رحمانی.

[بخت و اتّفاق]

امّا حدیث بخت و اتّفاق که اصطلاحاً صدفه‌اش گویند بدین وجه است که وجود اتّفاق را بر سه گونه اطلاق نمایند:

(۱) وجود شیئی بدون فاعل و غایت و خالی از هرگونه مرجّح که مناط موجودیّت

تواند بود.

(۲) موجود شدن شیئی بر سبیل اقلّیّت و اندریّت.

(۳) موجود شدن تنها به سبب فاعل بدون آن‌که غایتی مرجّح فاعلیّت فاعل گردد.

و بدیهی است که اتّفاق به معنای اوّل با قاعدهٔ (کلّ ممکن محتاج الی المرجّح) که در محلّ خود برهانی گردیده منافات دارد، پس احتمال فاسد و باطلی است؛ علاوه معلوم نیست مورد نظر و اختلاف باشد، و اتّفاق به معنای دوم هم با اثبات فاعل و غایت برای موجود اقلّی الوجود منافی نبوده قابل نزاع نیست، پس مورد تشاجر همان اتّفاق به معنای سوم خواهد بود. چنانچه ذیمقراطیس گمان نموده است که وجود عالم مستند است به اتّفاق؛ زیرا مبدأ تشکیل آن، اجرام صغار صلبه است متشاکل در طبیعت، مختلف به حسب شکل و غیرقابل انفکاک جز در مواضع فصل، و عقیده دارد که این اجرام در فضای غیرمتناهی پراکنده و منتشر بوده و به واسطهٔ حرکت ذاتیّه دائماً حرکت داشته‌اند، و در اثنای حرکت بر حسب بخت و اتّفاق اجزای متجانس به هم رسیده، در نقطهٔ معیّنی کومه تأسیس نموده، و به تدریج افلاک و کواکب و عناصر به وجود آمده، پس افلاک و کواکب و عناصر، بر سبیل صدفه موجود گردیده، ولی موالید در اثر اوضاع و اشعّهٔ فلکیات متکوّن شده‌اند. پس اوضاع و افعال علویّات معلّل به غایات و دارای اغراض می‌باشند و نمی‌توان موالید را مولود صدفه دانست. در نتیجه موجوداتی بدون غایات فرضشان نموده. همچنین انباذقلس این عقیده را پیروی نموده باکمی تفاوت، به این نحو که موالید را هم مولود صدفه دانسته گوید تکوّن جمیع اجرام اسطقسّیّه به طور تصادف بوده و هر کدام از طبایع که اتّفاقاً صلاحیّت تناسل و بقاء در آنها پدید آمده باقی مانده، آنها که از این صلاحیّت اتّفاقاً محروم شده باقی نمانده، از بین می‌روند.

طایفهٔ دیگر از حکماء که تهوّر علمی ایشان کمتر از سابقین بوده جرئت نکرده‌اند افلاک و اسطقسّات را مولود صدفه بدانند، گویند وجود آنها ابداعی است؛ تنها تکوّن مرکّبات از بسایط مستند به اتّفاق است. این جماعت عقیدهٔ خود را به انباذقلس نسبت

داده گویند این فیلسوف مشهور همین عقیده را پیروی نموده است. ما فعلاً در مقام تحقیق عقائد اشخاص و صحّت و سقم این گونه نسبت‌ها نیستیم، بلکه در مقام ابطال شالودهٔ قول به صدفه و ردّ عقیدهٔ قائلین به بخت و اتّفاق، هر قدر ممکن است باید دقّت را منظور داشت، پس گوئیم اصحاب صدفه برای اثبات عقیدهٔ خود به ادلّهٔ ذیل متشبّث شده‌اند:

اوّل: آن‌که از طبیعت دو سلسله افعال متضاد صادر می‌شود با نظام مخصوص بدون هیچ گونه تغییری در آن نظام؛ مانند نظام نموّ و ذبول، موت و حیوة، نقص خلقت یا عیب، صحّت اعضای زائده و عضلات بی فایده و نظایر آنها، در صورتی که نظام ذبول (نقصان حجم به وسیلهٔ کمی اجزاء) برای مادّه ضروری است چنانچه نظام نموّ حتمیّ ـ الوقوع است. پس هیچ یک از افعال طبیعت مستند به داعی و معلّل به غرض نخواهد بود.

دوم: طبیعت، دارای رویّه و فکر نیست.و هر چه که چنین باشد اعمال و افعالش موصل به غرض نتواند بود. پس چگونه می‌توان گفت افعال طبایع با داعی و غرض همراه است.

سوم: آن‌که جزماً می‌دانیم باران حادث می‌شود از تبخیر میاه، پس از این‌که اشعّهٔ آفتاب بر سطح دریاها بتابد، و چون بخارات متصاعد شوند در طبقات مختلفه هوا به طبقهٔ زمهریریّه برخورده برودت شدید آنها را دو مرتبه تبدیل به میاه نموده و به واسطهٔ ثقل طبیعی نازل و جاری گردد، پس در موقع نزول با پاره‌ای نباتات تصادف نموده موجب اصلاح و نموّ آنها گردد؛ چنانچه بعضی از نباتات را فاسد می‌سازد. از اینرو گمان می‌رود که باران برای مصلحت نباتات از طبیعت صادر گردیده؛ در صورتی که موجبی جز ضرورت مادّه ندارد. به همین نحو می‌توان بقیّهٔ حوادثی که مورد استفادهٔ موادّ طبیعی است قیاس نمود؛ بدون آن‌که افعال آنها را معلّل به آن مصالح دانست، و یا آن مصالح را غرض و غایت آن افعال قرار داد.

امّا جواب از این شبهات بر وجه اختصار آن است که اشیاء ممکنه، هرگاه دائم یا به طور اکثر در خارج واقع شوند، بدیهی است که وجود اتّفاقی بر آنها اطلاق نشود، چه آن‌که کلمهٔ صدفه یا اتّفاق مخصوص است به حوادث مادّی و ممکنات اقلیّ الوقوع، پس ممکناتی که وقوع و لا وقوع آنها مساوی است مانند قیام و قعود افراد انسانی و افراد اقلیّ الوجود (مانند انگشت زائد برای جنین)، مورد اشکال و از موادّ نقض اتفاقیّون خواهد بود، ولی جزماً می‌دانیم که در این دو دسته حوادث هم هرگاه شرایط مخصوص موجود شود وجود آن ممکن، ضروری و حتمی خواهد بود، مثلاً وقتی که اراده به قیام تعلّق گیرد و مانعی از اجرای اراده موجود نباشد حدوث قیام در خارج واجب و ضروری است. و به همین قیاس است مسئله جنین که اگر مادّه مکوّنه زیادتر باشد از آن‌چه لازم است برای ایجاد دست جنین، و فاعل هم قدرت تامّه داشته باشد و محلّ هم قابل بوده، حتماً اصبع زاید موجود خواهد شد. از اینرو می‌توان به طور کلّی دعوی نمود که هر شیئی با اجتماع شرایط و علل وجودش حتمی و از باب امور دائمیّه خواهد بود، پس قلّت و کثرت وقوع، فرع قلّت و کثرت اجتماع شرایط و اسباب حدوث ممکنات است نه به اعتبار صدقه، و این‌که اتّفاق را در حدوث اشیاء بتوان مدخلیّتی داد؛ بلی نسبت اتّفاق از بابت جهل به اسباب و علل ناشی گردیده، و از این بابت جاهل به شرایط علل می‌گوید اتّفاقاً فلان امر حادث گردیده نه آن‌که حقیقةً اسباب و عللی برای وجود آن امر موجود نباشد. بلی گاه می‌شود که شخصی به جهت مقصود معیّنی امری انجام می‌دهد، در ضمن فایدهٔ دیگری به دست می‌آید، در صورتی که ابداً آن فایده منظور و مورد توجّه او نبوده، ولی این عدم توجّه به واسطهٔ جهل به اسباب و شرایط است و از این گویند اتّفاقاً موجود گردیده، مثلاً مقنّی که حفر قنات می‌نماید مقصود اوّلی او رسیدن به آب و آب درآوردن است، امّا گاه می‌شود در ضمن عمل حفر قنات، به دفینه برخورده و از آن برخوردار شود، در این فرض چون حصول گنج مقصود بالذّات نبوده، گفته می‌شود که اتّفاقاً پیدا شده و بر سبیل صدفه بدست آمده؛ در صورتی که واقعاً هر

شخصی که این عمل را با حفظ شرایط مخصوص انجام می‌داد به دفینه برمی‌خورد، و چنانچه اگر سابقاً مطّلع بود، با قصد اوّلی و توجّه استقلالی به انجام حفر اقدام می‌نمود بدون آن‌که به اتّفاقش نسبت دهد، پس موجودات اتّفاقیّه در واقع و نفس الامر و همچنین نسبت به اشخاص که علم و اطّلاع به علل اشیاء به هم رسانند، از موجودات دائمیه بوده و وقوع هر یک به طور ضرورت و وجوب خواهد بود. و بالجمله موجودات اتّفاقیّه را هر گاه نسبت به طبایع و ارادات مقایسه نماییم، غایات بالعرض محسوب شوند زیرا طبایع و ارادات به سمت غایات ذاتیّه خود متوجّه شوند، و ترتّب این موجودات اتّفاقیّه بر آنها بالعرض خواهد بود، و حادث نخواهد شد. این در صورتی است که موجود اتّفاقی را با طبایع و ارادات طرف مقایسه قرار دهیم، و هرگاه نسبت به علل و اسباب واقعیّهٔ خود آن موجودات اتّفاقیّه، مقایسه شوند، در عداد غایات ذاتیّه و ممکنات دائمیّه بشمار آیند.

[دفع شبهات قائلین به صُدفه]

امّا دفع شبهات قائلین به صُدفه تفصیلاً به قرار ذیل است:

اوّلاً: کبرای قیاس دلیل اوّل (هر چه دارای رویّه و فکر نیست متوجّه به سمت غرض و غایت نخواهد بود) کلّیّت نداشته و قابل منع است. چه آن‌که رویّه و فکر منشاء ترتّب غرض بر افعال نباشد به این معنی که رویّه علّت نمی‌شود که افعال دارای غایات بوده، متوجّه به سمت اغراض شوند؛ بلکه هر فعلی را بالذّات غرض و غایتی است مخصوص ، بر وجهی که تخلّف از آن ممتنع است، زیرا ذاتی هر شیئی معلّل به عللی نیست، و ذاتیّات به جعل جاعل، مجعول نیستند. به این معنی که توجّه هر فعل به سمت غرض مخصوص از طرف علّت آن فعل افاضه نمی‌شود، بلکه ذاتاً دارای این توجّه است بدون احتیاج به غیر. هرگاه رویّه و فکر مبدأ توجّه به سمت غرض می‌بود باید بدون آن تحقّق نیابد، در صورتی که چنین نیست، زیرا اگر فرض شود انسان از قوای متعدّد و

دواعی مختلف مبرّا بوده از ورود صوارف مصون باشد و مانعی برای انجام عمل نداشته باشد، همواره به یک نهج و به طریق معیّنی بدون رویّه و فکر، افعال از او صادر می‌گردید، همان طورکه افراد را نهج خاصّی است از جهت این‌که محلّ عوارض مختلف واقع نشوند، و از ورود موانع خارجی مصون و محفوظ می‌باشند. علاوه می‌توان در خود رویّه و فکر نقل کلام نمود، زیرا فکر یکی از افعال نفس است متوجّه به سمت غرض و غایت، درصورتی که اصل فکر محتاج به فکر و رویّه نیست. همچنین است حال صناعات و حِرَف پس از حصول ملکهٔ راسخه؛ زیرا استعمال ملکه محتاج به اعمال رویّه و فکر نیست، به طوری که اعمال رویّه برای صاحب ملکه، موجب فتور و ضعف عمل او گردد. مثلاً اگر نویسنده ماهر در نوشتن هر حرف بخواهد رویّه و فکر به کار برد بی شک ازکتابت باز مانده نتیجهٔ فکرش عقیم خواهد ماند. و شاید از همین باب باشد حال شخص لغزنده که بدون رویّه و فکر محلّی را برای اعتصام خود طلب نموده و بدو تمسّک می‌نماید.

ثانیاً: بطلان و فساد کائنات یا به واسطهٔ نرسیدن به کمالات مترقّبهٔ آنهاست، و یا به سبب موانع خارجی، امّا نرسیدن به کمال مترقّب، چون از سنخ اعدام است محتاج به علّتی ورای علّت وجود آن کمال است. علاوه بر آن‌که طبیعت می‌باید در افعال خود متوجّه به سمت اغراض باشد؛ امّا رسیدن به آن غایت و غرض، شرط صدور فعل از طبیعت نیست. پس موت و فساد و ذبول از باب نرسیدن به غایات کمالیّه است، نه از باب این‌که افعال طبایع اساساً متضمّن غایات نیستند. ولی باید دانست که جمیع این امور عدمیّه یا امور قسریّه، در نظام جملی و مصلحت کلیه لازم، و وقوع هر یک حتمیّ - الوقوع است؛ زیرا فقط نظام کلّ مقدّم است بر نظام شخصی، مثلاً نرسیدن میوه و فاسد شدن درخت به سبب سرمای سخت، اگرچه نسبت به نظام شخصی درخت و میوه، نقص و مفسده است ولی نسبت به نظام برودت کلیّهٔ تامّ المصلحه و کمال محض است. و به همین قیاس است حال الم و لذّت مانند آواز خوب و بد، موت قسری یا اخترامی نسبت

به موت طبیعی.

و سرّ مطلب آن است که عالم جسمانی به واسطهٔ این‌که دارای مادّهٔ وضعیّه می‌باشد و لازمهٔ مواد وضعیّه، تمانع و اصطکاک و تزاحم و قسر است، و به همین جهت دو جسم در یک مکان نگنجد، پس ملاقات اجسام، ضروری و اختلاف لوازم آنها واجب است. از اینرو نتیجه می‌شود که طریق وصول به غایات بالعرض مسدود گردیده و اشیاء به کمالات مترقّبهٔ شخصیّه نمی‌رسند؛ در عین این‌که مجموع ممکنات متوجّه به غایات مخصوصه، و به اغراض اصلیّه متحوّل خواهند گردید.

و ممکن است گفته شود که نظام ذبول از باب ترتّب غایت است بر فعل، چه آن‌که ذبول را دو سبب است: اوّل: حرارت که غایات بالذّات او تحلیل و تخفیف رطوبات و فانی نمودن موادّ مشتمله بر اجزای رطوبیّه است.

دوم: طبیعت حالّ در بدن که غایت بالذّات او حفظ مادّهٔ بدن است به قدر امکان به وسیلهٔ امدادات و اعدادات پی در پی، ولی گاه می‌شود که امداد و اعداد دوم و سوم کمتر از امدادات سابقه و گاه زائد و اقوی است. از تصویر اوّل، نظام ذبول به وجود آید؛ و از فرض دوم نظام نموّ. پس نظام ذبول غایت بالعرض است برای طبیعت، چه آن‌که غرض بالذّات حفظ مادّهٔ بدن بوده ولی به واسطهٔ تصادف با حرارت از باب تضادّ لوازم نتیجهٔ ذبول پدید آمده، امّا حدیث زیادت عضلات و عیوب و تشهویات نیز از باب ترتّب غایات است بر افعال طبایع. زیرا طبیعت به مادّهٔ عضویّه هر صورتی راکه مستعدّ آن است، بدون دریغ می‌بخشد، پس فعل طبیعت نسبت به عضو، متوجّه غایت و غرض است. اگر چه نسبت به مجموع بدن بر این فعل، غرض مترتّب نیست. و قبلاً اشاره شد که هر فعل غایت بالذّات خود را طلب می‌کند نه غایات سایر افعال را. و همچنین لازم نیست غرض از انجام عملی غایت افعال دیگر هم باشد.

پس خلاصهٔ مقام چنین نتیجه می‌دهد که فعل طبیعت در مادّه وقتی موصل به غرض و غایت خواهد بود که با فعل طبیعت در مادّهٔ دیگر تزاحم نکند، پس در صورتی که

مزاحم و قاسر داشته باشد به غرض نمی‌رسد، نه آن‌که اصلاً متوجّه به سمت غایت و غرض نباشد. از بیان فوق نظر در دلیل سوم نیز ظاهر می‌گردد، زیرا غایت بالذّات طبیعت حرارت یک چیز بیش نیست، و آن عبارت است از احاله و تبدیل نمودن مادّهٔ محرقه به جنس جوهر حرارت. و امّا سایر افعال و آثار قوّهٔ محرقه مانند تحلیل و عقد و سفید نمودن و غیره از جملهٔ غایات عرضیّه و توابع و لوازم غیر مقصود بالذّات است. و بدیهی است که هر شیئی ممکن است به واسطهٔ عوارض خارجیّه مبدأ آثار مختلف واقع گردد. امّا حدیث تکوّن باران و مصالح مترتّبه بر آن به طریق مذکور در دلیل چهارم به کلّی خالی از حقیقت و عاری از شائبهٔ صدق است؛ زیرا سبب تکوّن باران مانند سایر مکوّنات، همان نتیجهٔ ترکیب قوای سماوی است باقوای ارضیّه و بعبارةٍ اخری تأثیر اوضاع فلکی در اجسام ارضیّه موجب این تکوّنات است. امّا این‌که غرض از این تأثیرات آیا نزول مطر و انتفاع مکوّنات سفلیّه است بر حسب مصالح نوعیّه و نظام جملی و افاضهٔ خیرات الهیّه به توسط محرّکات سماویه، یا آن‌که غایت بالذّات اوضاع فلکیّه چیز دیگر است، محلّ نظر و مورد توجّه افکار عقلاء است. و آن‌چه برهانی است همان است که حکماء معتقدند که اوضاع جسمانیّه علّت قریب تکوّن، و نفوس فلکیّه بالخصوص نفوس افلاک عالیه، علّت بعید، و عقول قاهره محرک غائی نفوس فلکیه بشمارند. بنابراین نزول مطر غایت بالعرض اوضاع سماوی خواهد بود، و غایت ذاتیّه همانا تشبّه تامّ است، به مبادی عالیه و تعشّق به انوار قاهره، تا از این تشبّه به کامل، تبدّل به کمال فعلی ذوات مجرّدهٔ نوریه حاصل آید. و بالاخره غرض اصلی این تبدّلات و تحوّلات جز اتّصال به ساحت قدسی واجبی نخواهد بود. پس غایت و غرض ذاتی همهٔ محرّکات و حرکات، تحوّل ممکن به واجب است که غایة الغایات و منتهی النهایات است. چنانچه مبدأ المبادی و اوّل الاوائل و مسبّب الاسباب است. و بالجمله در مقام قدس واجبی، فاعل و غایت متّحد است. پس چنانچه ذات واجب، فاعل عالم است، غایت کلّ، ذات او خواهد بود. زیرا اگر غایتی برای فعل واجب فرض شود که غیر ذاتش باشد، پس اگر

این غایت در مقام موجودیّت به واجب مستند نباشد خلاف فرض خواهد بود؛ چه آن‌که فرض شده است واجب علّت کلّ موجودات است و جز او سببی برای موجودات متصوّر نیست، و اگر آن غایت به خود واجب مستند شود، پس نقل کلام می‌شود در صدور این غایت از مبدأ اوّل، و برای فرار از محذور دور و تسلسل، لازم است برسیم به غایتی که عین ذات فاعل باشد. شاهد این‌که ذات واجب، غایت خلق عالم است، علاوه بر برهان فوق آن است که اگر انسان قادر می‌بود بر خلق عالم، و همچنین مطّلع می‌بود بر عظمت و کمال واجب، حتماً عالم را برای حصول واجب خلق می‌نمود. چه آن‌که کمالی اتمّ از کمال واجبی متصوّر نیست، تا برای حصول آن کمال اتمّ، خلق عالم نماید. بنابراین واجب که علمش به ذاتش اتمّ اقسام علم و قدرتش بر ایجاد عالم نیز اتمّ اقسام قدرت است، ناگزیر از انشای جمیع عوالم، غرضی جز ذات خود نخواهد داشت. چنانچه اگر شادی، فرح، انبساط و التذاذ، دارای ادراک می‌بودند غرضی از ایجاد وسایل التذاذ جز ذات خود نمی‌داشتند و بالاخره فاعل و غایت در آنها متّحد می‌گردید.

تبصرهٔ (۱):

[اتّحاد علّت فاعلی با علّت غائی]

در بادی امر چنین به نظر می‌رسد که اتّحاد فاعل و غایت از خصایص ذات واجب است، ولی پس از اندک تأمّلی به خوبی معلوم می‌شود که همه جا و در جمیع مقامات، علّت فاعلی با علّت غایی متّحد است، و امتیازی ما بین آن دو موجود نیست، جز فرق اعتباری. به این معنی فرقشان بر حسب اعتبار و لحاظ ذهنی است، بدون هیچ‌گونه امتیاز مخصوص و تباین نفس‌الامری، زیرا تا فاعل صورت غرض را در ذهن خود حاضر نسازد، اقدام به عمل از وی متمشّی نخواهد بود، پس علّت غایی، مبدأ فاعلیّت فاعل است و در حقیقت همان وجود علمی غرض، علّت ایجاد گردیده، و خود به وسیلهٔ ایجاد عمل وجود خارجی تحصیل نموده است. بدین جهت صحیح است گفته شود که هر

عملی غرض و غایت است و صادر از آن دو. مثلاً شخصی که عطش بر او مستولی گردیده بدون تخیّل عطش اقدام به شرب و آشامیدن آب نخواهد نمود، پس وجود ذهنی و تخیّلی رفع عطش، وجود عینی برای خود طلب کرده و مبدأ تحقّق آن گردیده است، همچنین شخص فقیر تا تصوّر نکند به کسب مال نخواهد پرداخت. بنابراین صحیح است گفته شود غنای علمی منشاء و فاعل غنای عینی گردیده.

تبصرهٔ (۲):

غایات و اغراض بالعرض را اصطلاحاً ضروری می‌نامند و سه قسم ضروری تصوّر نموده‌اند:

(۱) اوّل امری که تقدّم بر غرض داشته باشد به حسب وجود خارجی، بدین نحو که اگر آن امر قبلاً موجود نشود تحقّق غرض و غایت در خارج ممتنع خواهد بود، مانند صلابت آهن که اگر آهن صلابت نداشته باشد صلاحیّت بریدن نخواهد داشت. این قسم ضروری را نافع هم می‌گویند اعمّ از آن‌که واقعاً نافع باشد یا نفع ظنّی داشته و بر حسب گمان فاعل نافع باشد. و می‌توان موت را از این قبیل ضروری دانست چه آن‌که موت نافع است برای رسیدن به کمال نفسانی و نظام نوع حیوانی.

(۲) امری که در مقام وجود خارجی با غرض معیّت داشته باشد، بعبارةٍ اخری هر دو، صفت یک موصوف و لازم وجود یک ملزوم بوده باشند، مانند رنگ آهن که در قطع و بریدن مدخلیّتی ندارد ولی صفت آهن بوده، با قطع که غرض است معیّت وجود دارد.

(۳) امری که تحقّق خارجی‌اش موقوف باشد بر تحقّق غرض مانند حدوث حوادث عنصریّه، که در مقام وجود بعد از تحقّق غایات اوضاع فلکی متحقّق شود. و از همین قبیل است وجود فساد و شرور در این عالم، و حال حرکات بی نهایت افلاک و تعاقب افراد انواع و حدوث غیرمتناهی حوادث عنصریّه، به همین منوال است که فوقاً

بیان گردید. زیرا کثرت افراد و لاتناهی حرکات مقصود بالذّات طبیعت مدبّر این عالم نبوده، غایت بالذّات نفوس فلکیّه نیست، بلکه در قسم سوم ضروریّات مندرج است. چه آن‌که غایت ذاتیّهٔ طبیعت، تنها حفظ وجود ماهیّات نوعیّه و استمرار یا بقای دائمی آنهاست.(۱) و این خود یک معنی بیش نیست. حال اگر حفظ ماهیّت و بقای آن به یک فرد معیّن ممکن شود مانند آفتاب ، ماه، فلک و غیره، همان را طبیعت ابقاء نموده و محتاج به تعاقب افراد نخواهد بود. و اگر بقای یک فرد ممکن نباشد به واسطهٔ مرکّب بودن فرد از اشیای مختلفه و امور متضادّه، پس طبیعت در ابقاء نوع، محتاج شود به افراد متعاقبه تا حفظ نوع میسّر گردد.

پس در این صورت، کثرت افراد، مطلوب بالذّات طبیعت نیست. و بالاخره لاتناهی افراد، غایت بالعرض بوده و غایت اصلی طبیعت بیش از یک امر نیست. امّا غایت بالذّات نفوس فلکیّه که سابقاً معلوم گردید تشبّه به انواع قاهره است، چون بدون تعاقب اوضاع جزئیّه و حرکات دائمیّه ممکن نیست لاجرم حرکات جزئیّه فلکیّه غایت بالعرض بوده جزو اغراض بالعرض است برای اوضاع فلکی نه مقصود بالذّات.

۱- اشعار است بدین سخن حکماء عظام که عنایت، متوجّه بقاء نوع است و نه فرد، سها.

ᶜArabī were allowed to have their effect when Iran had definitely turned Shīᶜī, and this in the very capital of the new nation, Iṣfahān.

The names of Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā will be frequently heard during this Colloquium side by side with those of Ibn Bājja, Ibn Ṭufayl and Averroes. It is hoped that this unusual, simultaneous approach to two quite different "schools" of Islamic philosophy will cast some new light on what this philosophy is all about.

Hermann Landolt

"representative of God" *(khalīfat Allāh)* on earth to be directly inspired by God. It is not very difficult to see, then, what might have led to his execution in 587/1191 in Ayyūbid Aleppo, at the age of 36 solar years. All the more remarkable is the fact that the *ishrāqī* "leaven" kneaded into Avicennism by the young Shaykh continued to be active in further developments in the Muslim East, and it has to be added that this East was now, i.e., after great changes occurring in the Muslim world in connection with the Mongol invasions, beginning to assume a more distinctly Iranian identity of its own. Other great names should certainly be mentioned in this context, too, such as Khwāja Naṣīruddīn-i Ṭūsī, whose defense of Avicenna and new interpretation of Shīᶜism may to a certain extent have been influenced by Suhrawardī's *ishrāq*. Moreover, there is a spiritual dimension not to be overlooked in the process: the emigration of the great Spanish-Arab mystic Ibn 'Arabī to the Orient, and the reception of his thought by Shīᶜī thinkers such as Ṭūsī's contemporary, ᶜAlī b. Sulaymān al-Baḥrānī, and later on Sayyid Ḥaydar-i Āmulī or Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsāʾī. Of course this is not to deny the impact of Ibn ᶜArabī on Sunnī Sufism, nor is it to imply that Iranian Shīᶜism did not have its own strict opponents of anything remotely philosophical. It remains nevertheless a significant fact that the spiritual catalysts of both Suhrawardī and Ibn

in the Arab world until very recently, and that the credit for a continued existence of philosophy in the East must go primarily to Suhrawardī, who followed quite a different path.

Although Suhrawardī remained in many respects an Avicennian *malgré lui*, his project was to overcome the Peripatetic tradition, not by going back to the "true" Aristotle like Averroes, but by bringing new life to the "eternal wisdom" of Plato and the ancient Sages of the *Orient*, which is clearly one of the symbolic meanings given to the term *ishrāq* by Suhrawardī himself. As for the direct meaning of the term, "illumination," it refers, of course, to his doctrine of "light": an ontology based on the dynamic power of "light" rather than the abstract concept of "existence," and a corresponding epistemology or gnoseology by which he sought to replace the Peripatetic method of abstract knowledge through a direct "knowledge by presence" (*ʿilm huduri*). But Suhrawardī was not only a theorectical thinker. His ishrāq was *événement de l'âme*, as Henry Corbin puts it; and it was at least by implication highly political as well since he spoke quite openly and provocatively about the oppressive times in which the "powers of darkness" have taken over, in contrast to the "luminous" times of a distant mythical past governed by pious *Iranian* kings, and pointed to the necessity for the *true*

Averroes in his answer to Ghazālī, the *Tahāfut al-tahāfut*, actually disagree with him on these points. He rather tried to save philosophy by arguing that Ghazālī had been a victim of Avicenna's misunderstandings of Aristotle in the first place, and that the study of the true demonstrative method was not only permissible, but in fact a legal obligation incumbent upon those qualified to interpret Scripture rationally. He evidently did not believe that the wisdom (*ḥikma*) of philosophy could possibly contradict the wisdom of religion, although his clear distinction between the demonstrative method and other, less perfect methods suitable for the masses, may well have something to do with the famous doctrine of the "double truth" that went under his name in the Latin Middle Ages.

More research will be needed to show whether Averroes also had any significant influence on further philosophical developments in the Muslim East, where he was, in any case, not unknown, just as, conversely, the *ishrāqī* philosophy of Suhrawardī was by no means unknown in 14th century Granada. Quite generally speaking, one should never underestimate the mobility of scholars and ideas in the Muslim world, given the religious duty of "migrating" in "search of knowledge" (*ṭalab al-ʿilm*) and the social importance of commerce. It remains however true that the messages of Averroes and Ibn Ṭufayl were not really heard

important references to the so-called *Theology of Aristotle*, that is, the extracts from Plotinus' *Enneads* that had already been circulated under the name of Aristotle; and it is certainly not without significance for our purpose to note that this Neoplatonized Aristotle was to have a lasting influence in the Muslim East, including in particular Avicenna and the later school of Iṣfahān. If, for Mullā Ṣadrā, Aristotle was still the greatest of all philosophers whom he placed even above Avicenna, and indeed "among the perfect Friends of God" (*min al-awliyā' al-kāmilīn),* this was precisely because he regarded him, too, as the author of the *Theology*. In stark contrast to this, the *Great Commentator* of Aristotle in the Muslim West, Averroes, spent much of his philosophical and scholarly effort on purifying Aristotle precisely from that Neoplatonic admixture, for which he blamed mainly Avicenna.

One important reason for Averroes to be so critical of Avicenna was undoubtedly the serious blow the philosophical establishment in Islam had received at the hands of Ghazālī in his *Tahāfut al-falāsifa*. This was not an ordinary refutation of philosophy on merely theological grounds, but an attempt to demonstrate that the established doctrines of the *falāsifa* were neither compatible with the main tenets of Islam as commonly understood, nor irrefutably certain and coherent in themselves. Nor did

question of whether or not concepts could be "translated" at all, or adapted from one linguistic and cultural milieu to another. While Fārābī, the real founder of Islamic Peripateticism, strongly argued that logic as taught by the Greeks was universal logic, regardless of the language that happened to be used, the question was decided in the opposite sense in a famous debate held in Baghdād in 326/932. In another well-known debate, held a little earlier in Ray between the Ismāʿīlī theologian Abū Ḥātim al-Rāzī and the sceptic Platonist and physician Abū Bakr al-Rāzī (the Rhazes of the Latins), the issue at stake was rather one concerning the authority of traditions: while the Ismāʿīlī theologian challenged the authority of the philosophical tradition, the philosopher paid back in kind by daring to question the unity of the prophetic messages, and was eventually punished for such impertinence by being ranked among the arch-heretics. Perhaps for similar reasons, Fārābī himself (or possibly an unknown fellow philosopher writing under his name, as has recently been argued) felt compelled to prove, in the *Jamʿ bayn ra'yay al-ḥakīmayn,* that the doctrines of the great philosophers, Plato and Aristotle, were not really contradictory if properly understood, although he had otherwise rather emphasized their difference.

Unlike most of Fārābī's work's, the *Jamʿ* contains

took the life-time *engagement* and scholarly work of that most unusual among "Western Orientalists," Henry Corbin, to change the degree of awareness in the West considerably. As a result, it is not an infrequent experience in Paris bookshops nowadays to be encouraged to "read Sohravardi as one reads Kant", for example.

In Iran, on the other hand, intellectuals have been calling for some time now for an increased awareness of the foundations of modern and even post-modern thought as developed in the West.

Of course the process of reception and creative adaptation referred to above has never been going on without raising serious questions and problems. To be sure, a significant attempt to bridge the gap between Athens and Jerusalem through philosophical interpretation of Scripture had already been made at the very beginning of the Christian era by the Jewish philosopher Philo of Alexandria, and polytheistic Neoplatonism of late Antiquity had already been transformed by oriental Christianity into a form acceptable to monotheists before the coming of Islam. But tensions and contradictions between revealed religion and human reason, or between their respective representatives in various settings, would of course subsist and manifest themselves in numerous ways. In the classical Islamic world, one issue debated from early on was the very modern

is well-known, the highlights of this reception process were two translation movements: the translations from Greek and Syriac into Arabic, done mainly by oriental Christians sponsored in the 8th and early 9th centuries by the ʻAbbāsid caliphs of Baghdād, and, some four centuries later, the translations from Arabic into Hebrew and Latin, which were facilitated by the then still relatively easy coexistence of Muslims, Jews and Christians in Spain, and were in their turn to influence the coming about of the European Renaissance.

What was not so well-known until quite recently is that philosophy received a new impulse at the time not only in the West, but also in the East, and eventually found its way there to a kind of Renaissance, too, namely, what has been called the "Shīʿite Renaissance" of Ṣafawid Iran. While the classics of "Arabic philosophy," as it used to be known, Al-Fārābī, Avicenna (Ibn Sīnā) and, above all, Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba, were certainly familiar names to students of philosophy in general, the same could not be said about Suhrawardī, Averroes' Eastern contemporary, let alone Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā, the pillars of the "school of Iṣfahān" in the first half of the 17th century. In fact, after some pioneering efforts by Max Horten and a few others who questioned the habitual way of presenting the history of philosophy in the first half of the past century, it

Gottes ist der Orient!
Gottes ist der Okzident!
Nord - und südliches Gelände
Ruht im Frieden seiner Hände

The above verses from Goethe's celebrated *Divan*, which are in fact a free rendering of the Qur'anic Verse 2:115 (109) by the German poet, may well serve as a reminder of universal values at a time when, despite the phenomenon called "globalization," East and West and North and South threaten to drive further apart than ever. In such a situation it is of particular importance that the common heritage of Orient and Occident be brought to mind again. At the same time, the differentiating factors that have contributed since Antiquity to the shaping of an "Eastern" and a "Western" consciousness will have to be thought about in some depth, especially when a true dialogue of civilizations is called for.

Surely the most important elements of the common heritage of Orient and Occident are monotheism on one hand, and the philosophical tradition on the other, that is to say, the systematic way of doing philosophy that was inherited from the Greeks by Jews, Christians and Muslims, and creatively adapted by them to their respective needs. As

Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries

International Center for Dialogue among Civilizations

University of Tehran

Publications
of the

International Colloquium on
Cordoba and Isfahan

Two Schools of Islamic Philosophy

Isfahan 27-29 April 2002

(10)

under the supervision of
Mehdi Mohaghegh

Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries
Institute of Islamic Studies Tehran - McGill Universities

Tehran 2003

Selected Problems of metaphysics

by

Sayyid Muhammad kāzim-i Aṣṣār

(d. 1976 AD)

Edited by

Manouchehr Sadoughi Soha

Tehran 2003

Selected Problems of metaphysics

by

Sayyid Muhammad kāzim-i Aṣṣār

(d. 1976 AD)

Edited by

Manouchehr Sadoughi Soha

Tehran 2003